LOS PRIMITIVOS PAPIROS CRISTIANOS

UN ESTUDIO DE LOS PRIMEROS TESTIMONIOS MATERIALES DEL MOVIMIENTO DE JESÚS

Larry W. Hurtado



LARRY W. HURTADO

LOS PRIMITIVOS PAPIROS CRISTIANOS

Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2010

Al profesor Edwin Judge
y a otros colegas y amigos del Centro de Investigación Documental
de Historia Antigua de la Universidad Macquarie,
con gratitud por su amabilidad y generosidad durante mi estancia
como investigador invitado de la universidad, de abril a mayo de 2005.



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Francisco J. Molina de la Torre sobre el original inglés
The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins

ISBN: 978-84-301-1746-8
Depósito legal: S. 1121-2010
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

PREFACIO

Mis dudas sobre si merecía la pena escribir este libro se han ido disipando gracias a las conversaciones mantenidas a lo largo del último año con varios estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo (incluidos algunos ya consagrados). Cuando me preguntaban a qué estaba dedicando mi año sabático y respondía que a escribir un libro sobre la importancia de los primeros manuscritos para la historia del cristianismo primitivo, lo habitual era encontrarme un rostro que denotaba incomprensión, al tiempo que se me pedía que fuera más explícito. Tras algunas aclaraciones, mis interlocutores se sorprendían por lo general al saber que, en nuestros más antiguos manuscritos, ya hay atestiguados esfuerzos por emplear signos de puntuación y por marcar unidades de sentido más amplias, así como una curiosa predilección por el códice, especialmente en el caso de los textos bíblicos. Y a menudo se mostraban fascinados por el hecho de que estas peculiaridades tuvieran interesantes repercusiones en algunas conocidas cuestiones históricas sobre el cristianismo primitivo. Me da la impresión de que los aspectos tratados en este libro no son tan familiares como debieran para los investigadores. Así pues, uno de mis principales objetivos es llamar la atención sobre una serie de datos y características a menudo ignorados.

No obstante, he tratado de hacer algo más que presentar y valorar lo que otros han dicho. Mi objetivo es también hacer avanzar la reflexión sobre algunos temas, lo cual –espero– beneficiará a su vez a quienes están ya razonablemente bien informados sobre ellos. Presento este estudio como respuesta agradecida a quienes se han dedicado al estudio de los manuscritos primitivos, que han supuesto un gran estímulo y apoyo en la presente investigación.

Gracias a un semestre sabático concedido por la Universidad de Edimburgo y a otro periodo de dedicación exclusiva a la investiga-

ción a expensas del Consejo para la Investigación en Arte y Humanidades (AHRC), pude disponer de todo el año 2005 para completar los estudios necesarios para este libro y escribirlo, dispensado de la enseñanza y de las tareas administrativas. De hecho, estoy muy agradecido por este año sabático, y espero que lo que aquí ofrezco ayude a demostrar la utilidad de estos largos permisos para realizar proyectos de investigación y para escribir.

En la primavera de 2005 tuve la oportunidad de pasar, como investigador invitado, varias semanas en la Universidad Macquarie, donde profundicé en los temas tratados en este libro. Tal visita me permitió colaborar intensamente con los colegas del Ancient History Documents Reseach Centre (AHDRC), particularmente con aquellos implicados en el proyecto sobre los papiros en el nacimiento del cristianismo en Egipto (PRCE). También me facilitaron el acceso libre y total a sus numerosos archivos sobre manuscritos cristianos primitivos. La profesora Alanna Nobbs me dio todas las facilidades, y quiero dejar aquí constancia de mi gratitud hacia ella y hacia la Universidad Macquarie por esa espléndida oportunidad para acrecentar mis conocimientos sobre papirología. Quiero mencionar además a los doctores Don Barker y Malcolm Choat, quienes me ofrecieron generosamente su tiempo y su formación. El profesor Samuel Lieu (codirector del AHDRC) también se interesó por mi investigación.

Asimismo, me proporcionaron amablemente un ordenador, así como un cómodo alojamiento para mí y para mi mujer. Don Barker y su esposa compartieron con nosotros una deliciosa excursión a las Montañas Azules, y Alanna organizó concienzudamente varias comidas para que conociésemos a otros colegas de la universidad. Sam Lieu nos llevó, junto a otros estudiantes de posgrado, a disfrutar de una cena en un restaurante chino, donde con su experiencia eligió soberbios manjares para el grupo. Todos esos colegas también participaron en una preciosa cena de despedida en los últimos días de nuestra estancia. Durante todo el tiempo que pasamos «allá abajo», nos sentimos calurosamente acogidos y amablemente tratados.

Otro placer del que gocé durante el tiempo que pasé en Sydney fue de la oportunidad de hablar con el profesor Edwin Judge, el padre fundador del centro y del proyecto PRCE. Entre sus publicaciones, algunas han beneficiado directamente a los estudiantes de los orígenes cristianos, desde su libro pionero *The Social Pattern of*

Christian Groups in the First Century (1960). Él y otros miembros del PRCE me incluyeron amablemente en diversas sesiones sobre la configuración, los objetivos y la presentación de este impresionante proyecto, que pretende elaborar un catálogo descriptivo de todos los papiros relacionados con el cristianismo en Egipto en el periodo preconstantiniano. Como pequeña muestra de gratitud por sus múltiples aportaciones a la investigación, por la espléndida ayuda que supuso para mi estudio el nombramiento de investigador invitado de la universidad y por toda la amabilidad que me mostraron durante mi estancia, me complace dedicarle este libro a él y a todos los colegas de Macquarie, que se han convertido en amigos.

Durante esta estancia, también fui invitado por la doctora Ann Hunter a Melbourne, para dar una conferencia en la Universidad Católica de Australia. Asimismo, y gracias a la invitación del profesor Paul Trebilco (de la Universidad de Otago), pudimos realizar una pequeña excursión a Dunedin (muy apropiado para los visitantes procedentes de Edimburgo) para dictar algunas conferencias y dirigir un seminario. El profesor Trebilco organizó amablemente nuestro alojamiento en Saint Margaret's College, donde profesores y estudiantes nos hicieron sentir como en casa.

En nuestra ausencia, nuestro hijo Jess se defendió competentemente y cuidó con diligencia de Cupar, el gato que vive con nosotros (quizás el gato más hablador de Edimburgo), el cual nos deja ofrecerle comida y cuidado a cambio de travesuras varias. Al llegar, gracias a Jess, tanto el gato como el piso estaban en perfecto estado.

Quiero asimismo mencionar con gratitud una subvención concedida por la Asociación de Universidades de la Commonwealth y la Academia Británica para sostener nuestra colaboración con los profesores de Macquarie. Esta ayuda, en particular, permitió que pudiésemos traer a Edimburgo a la profesora Nobbs y a los doctores Barker y Choat para dar una conferencia en junio de 2005, donde presentaron su proyecto sobre los papiros, incluyendo algunos ejemplos interesantes de manuscritos concretos. Colegas y estudiantes de diversas universidades británicas estuvieron presentes y participaron de los beneficios de esta subvención.

Asimismo, quiero agradecer a la Biblioteca Bodleian (Oxford), a la Biblioteca Británica (Londres), a la Biblioteca Chester Beatty (Dublín), a la Biblioteca Martin Bodmer (Ginebra) y a la Biblioteca

Houghton de la Universidad de Harvard las fotografías de los papiros y el permiso para incluirlas en este libro. Además, quiero dar las gracias a la Biblioteca Bodleian por darme la oportunidad de examinar una serie de sus muy destacados manuscritos en julio de 2005. En esa misma visita a Oxford, el doctor Nick Gonis me permitió amablemente analizar una serie de papiros de Oxirrinco conservados actualmente en el impresionante edificio Sackler, junto al Museo Ashmolean. El profesor Willy Clarysse, que fundó en Lovaina la base de datos de libros antiguos (LDAB), respondió a una serie de preguntas acerca de la utilización de este valioso recurso de Internet, y permitió generosamente que adaptara las tablas y los gráficos de la LDAB.

Uno de los más preciosos recursos de la Facultad de Teología en los últimos años han sido nuestros dos expertos informáticos, el doctor Jessie Paterson y Bronwen Currie, la cual amablemente tomó los datos que había obtenido en la LDAB y preparó los gráficos y las tablas incluidas en este libro. Jessie modeló los «cristogramas» incluidos en el capítulo 4. Además, estas dos almas caritativas respondieron con serenidad y eficacia a mis muchas súplicas y lamentos de frustración respecto a otras cuestiones informáticas.

Con Robert Kraft comenté un primer borrador del capítulo 2. Bob es buen conocedor de los temas de este libro, y no siempre tiende a coincidir conmigo, lo que hacía mucho más valioso contar con su opinión. Dudo de que le haya convencido en algunos aspectos fundamentales en los que discrepábamos, pero sus enérgicos comentarios sin duda me ayudaron a pulir mis argumentos. Uno de mis actuales estudiantes de posgrado, Michael Leary, leyó los capítulos 2 y 5, descubriendo una serie de erratas y planteando algunos interrogantes de gran utilidad. Scott Charlesworth me hizo diversas correcciones y sugerencias tras leer un borrador inicial de los cinco capítulos.

INTRODUCCIÓN

Entre los testimonios de la cultura material del cristianismo primitivo sobresale un conjunto de manuscritos con textos canónicos y extracanónicos cuyo número sigue creciendo. De hecho, los más antiguos de esos manuscritos son los primeros objetos conservados que pueden identificarse como cristianos. En este libro deseo llamar la atención sobre dichos testimonios, subrayando la particular importancia de esos valiosos (y con demasiada frecuencia ignorados) objetos para el estudio del Nuevo Testamento y los orígenes del cristianismo. Aunque la nuestra sea una época caracterizada por el enorme interés en el análisis *histórico* del cristianismo primitivo, en la que los estudiosos actuales hacen uso de una impresionante y cada vez mayor variedad de temas y planteamientos, llama la atención el hecho de que los manuscritos, que constituyen los primeros artefactos cristianos, resulten en gran medida ignorados[1]. En su amplísimo estudio sobre los libros y la lectura en el cristianismo primitivo, Harry Gamble señaló que en la actualidad poseemos manuscritos de fecha muy temprana y lamentó que «el estudio pormenorizado de dichos manuscritos ha seguido siendo coto casi exclusivo de paleógrafos y expertos en crítica textual, mientras que los historiadores de la literatura cristiana primitiva apenas han mostrado interés a la hora de aprovecharlos para conocer la historia del cristianismo y de su literatura»[2].

Lo que me propongo, en todo caso, no es lamentarme de ello, sino hacer que se reconozca lo que esos manuscritos pueden ofrecer a quie-

1. Esta advertencia fue hecha anteriormente por E. Dinkler, «Älteste christliche Denkmäler: Bestand und Chronologie». Merece la pena insistir en esta idea: en una reciente conversación con un viejo estudioso de los orígenes cristianos, tras hablarle del tema de este libro, respondió: «¡Ah!, pero no estoy tan interesado en los manuscritos cuanto en los artefactos». Es precisamente la incapacidad de advertir que los manuscritos son artefactos lo que quiero corregir con este libro.

2. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 43.

nes estamos interesados en las cuestiones históricas del cristianismo primitivo: profesores, estudiantes o público en general. Comencemos por considerar más detenidamente su significación cronológica.

1. Manuscritos y otros artefactos primitivos

Resulta muy instructivo analizar los primeros manuscritos cristianos junto con otros testimonios materiales del cristianismo primitivo. El más antiguo templo cristiano conocido sigue siendo la estructura del siglo III de Dura Europos (fechada entre el 241 y el 256 d.C.)[3]. En cuanto a los primeros datos epigráficos, casi todas las inscripciones que pueden ser fechadas con cierta seguridad proceden del siglo III o de siglos posteriores[4]. Por ejemplo, existe un conjunto de inscripciones muy estudiado procedente de Frigia y fechado en este periodo[5]. Si está fechada correctamente en torno al 200, la inscripción de Aberkios (hallada en Hierápolis) quizá sigue siendo la más antigua inscripción que podemos identificar como cristiana[6]. Aunque en algunas publicaciones antiguas existen referencias fiables sobre catacumbas y arte funerario pertenecientes al siglo II, actualmente los especialistas

3. El edificio de Dura Europos parece haber sido una casa, renovada para utilizarse como iglesia y destruida con el resto de la ciudad en el 256 d.C. en una incursión de los sasánidas. Fue identificado durante las excavaciones de Dura Europos entre 1922 y 1939. Para información y bibliografía, cf. L. M. White, *Dura Europos*, en EEC I, 352-353; Id., *Architecture*, en EEC I, 104-106; G. F. Snyder, *Ante Pacem*, 67-117. Sobre el hallazgo de una basílica del siglo IV en Aqaba: http://tfba.org/aila-roman-aqaba.html. [En el momento de preparar esta edición –junio 2010– se han visitado todos los enlaces de Internet y, en su caso, se han actualizado (N. del E.)].

4. Para un repaso actualizado y conciso del material epigráfico cristiano, cf. M. P. McHugh, *Inscriptions*, en EEC I, 574-576 (con bibliografía). G. Snyder, *Ante Pacem*, 119-148, presenta un análisis más detallado de las inscripciones y grafitos preconstantinianos. Más antiguo, pero todavía digno de consultarse, es H. V. P. Nunn, *Christian Inscriptions*.

5. W. Tabbernee, *Christian Inscriptions from Phrygia*; G. J. Johnson, *Early Christian Epitaphs from Anatolia*.

6. R. A. Kearsley, *The Epitaph of Aberkios*; W. K. Wischmeyer, *Die Aberkionsinschrift als Grabepigramm*. M. Guarducci, *The Tomb of St. Peter*, 131-136, planteaba que uno o dos grafitos descubiertos bajo el Vaticano pueden fecharse a mediados o finales del siglo II, incluyendo uno que leía como «Pedro está dentro» (ΠΕΤΡ[ΟΣ] ΕΝΙ), que pudo estar destinado a indicar el lugar tradicional de la tumba de Pedro. Cf. D. M. O'Connor, *Peter in Rome*.

suelen pensar que también deberían ser datadas en algún momento del siglo III[7]. De hecho, resulta complicado identificar determinado arte como cristiano con anterioridad al año 200 más o menos.

De aquí la importancia de reconocer que un significativo grupo de manuscritos cristianos es tan antiguo como esas otras clases de artefactos, y un pequeño número de ellos puede ser incluso anterior. Unos cuatrocientos papiros, anteriores al reconocimiento del cristianismo por parte del emperador Constantino, se consideran procedentes de manos cristianas o, al menos, directamente relacionados con los cristianos[8]. Aproximadamente la mitad de ellos son copias de textos bíblicos (tanto del Antiguo Testamento cristiano como de lo que se convertiría en el Nuevo Testamento), un cuarto más o menos son clasificados como textos literarios o «subliterarios» (por ejemplo, tratados, obras extracanónicas, textos litúrgicos y escritos mágicos), y el resto incluye una serie de cartas y otro tipo de documentos[9]. Entre estos manuscritos preconstantinianos, un reducido grupo –cada vez mayor– es datado en una fecha tan temprana como el siglo II, de modo que los manuscritos de esa época constituyen en la actualidad los más antiguos artefactos del cristianismo conservados. En consecuencia, los primeros manuscritos cristianos, en especial los de los siglos II y III, deberían ser objeto de un cuidadoso análisis en cualquier estudio histórico sobre el movimiento cristiano durante la época preconstantiniana.

La mayoría de los manuscritos más antiguos, en especial los que contienen textos literarios, son muy fragmentarios: a veces una sola hoja o simples trozos. Aun así, pretendo mostrar que incluso pedazos tan minúsculos pueden ofrecer una sorprendente cantidad de información. Además de ser los primeros testimonios de los textos que transmiten, sus rasgos materiales y visuales (que detallaré en la introducción) aportan datos que, bien analizados, constituyen un testimonio potencialmente significativo que puede resultar relevante para estudiar distintos temas relacionados con el cristianismo primitivo.

7. P. C. Finney, *Art*, en EEC I, 120-126; Id., *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*; R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*.

8. Me baso en los hallazgos del proyecto de investigación sobre «Papiros del nacimiento del cristianismo en Egipto» (PRCE), desarrollado por el AHDRC de la Universidad Macquarie (Australia). Cf. http://www.anchist.mq.edu.au/doccentre/PCEhomepage.htm.

9. Para un conciso repaso, cf. E. A. Judge, *Papyri*, en EEC II, 867-872.

La mera consideración de los textos trasmitidos en los manuscritos de los siglos II y III proporciona un inventario asombroso[10]. Además de copias de los escritos que se convirtieron en el Nuevo Testamento y de los textos del Antiguo Testamento cristiano (las primeras Escrituras cristianas), poseemos copias de obras cristianas apócrifas, como el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de María*, los *Hechos de Pablo*, la correspondencia entre Pablo y la iglesia de Corinto, el *Protoevangelio de Santiago*, varios escritos sin identificar similares a los evangelios (por ejemplo, el llamado *Evangelio Egerton*), y otros libros destacados del cristianismo primitivo, como el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon y el *Pastor de Hermas*. Hay también fragmentos de textos litúrgicos, himnos, oraciones, amuletos y cartas cristianas. En resumen, los manuscritos cristianos de los siglos II y III constituyen una clara prueba de la riqueza y diversidad de los textos compuestos, leídos, copiados y distribuidos entre los cristianos. Es decir, estos primeros manuscritos no sólo nos ofrecen testimonios extremadamente tempranos y muy valiosos para comprender la historia textual de los escritos cristianos primitivos, sino que además nos permiten presentar un panorama más amplio de la historia y de la «cultura» del cristianismo de los siglos II y III.

2. Los primitivos manuscritos cristianos como artefactos

En este libro insto a considerar seriamente los primeros manuscritos cristianos como artefactos, prestando atención tanto a sus características materiales y visuales, como a los textos que contienen[11].

10. J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, sigue siendo el libro de consulta esencial. Está organizado según los tipos de textos contenidos en los manuscritos, pero hay un índice cronológico, teniendo en cuenta las fechas más probables (pp. 409-414). Otros importantes catálogos de papiros cristianos son los dos volúmenes de K. Aland, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri I*; Id., *Repertorium der griechischen christlichen Papyri II*. Desde 1997 Cornelia Römer hace un repaso anual de las publicaciones sobre «papiros cristianos» en *Archiv für Papyrusforschung*, retomando la tarea del difunto Kurt Treu, quien compuso esos informes anuales para la revista desde 1969 hasta 1991.

11. Desarrollo aquí las propuestas planteadas hace algunos años en L. W. Hurtado, *The Earliest Evidence*, así como en *The «Metadata» of Earliest Christian Manuscripts*, conferencia dictada en el encuentro anual de la Sociedad de Literatura Bíblica en San Antonio (Texas) en noviembre de 2004.

Como anticipo de los temas que desarrollaré, voy a presentar una serie de fenómenos que deberían ser tenidos en cuenta. Me contentaré ahora con mencionar algunos rasgos de los manuscritos del cristianismo primitivo, y con llamar la atención sobre su posible importancia, dejando para capítulos ulteriores un estudio más detallado.

Comenzaré con una advertencia básica: la abrumadora mayoría de los manuscritos cristianos más antiguos son papiros, mientras que el pergamino fue imponiéndose cada vez más a partir del siglo IV. Además, resulta interesante señalar que, en comparación, los primitivos manuscritos judíos de distintos lugares de la Judea romana parece mostrar preferencia por el cuero, especialmente para textos literarios[12]. ¿Tiene alguna importancia el predominio del papiro como materia escriptoria de los primeros manuscritos cristianos o es una mera indicación del material que tenían más a mano en aquel tiempo y lugar (el Egipto de los siglos II y III)? En cualquier caso, es un tema que merece la pena ser analizado.

Un conjunto de cuestiones algo más conocidas tiene que ver con la interpretación que se da a la preferencia cristiana por el códice frente al rollo, evidente desde los más antiguos testimonios, especialmente (pero en absoluto de modo exclusivo) para aquellos textos que los cristianos tenían en la más alta estima, como las copias de los escritos del Antiguo Testamento y aquellos textos cristianos que estaban convirtiéndose en Escritura. Esto contrasta con la predilección por el rollo en la cultura coetánea, especialmente en el caso de textos literarios. ¿Cómo es que los cristianos optaron por el códice tan rápida y tempranamente? ¿Es una mera indicación de que los cristianos consideraban que el códice era más práctico y útil, o tiene alguna importancia semiótica, como expresión de la naciente identidad cristiana, especialmente en los siglos II y III? De todos modos, también hay textos cristianos escritos en rollos, si bien constituyen un pequeño número del total de los manuscritos cristianos primitivos. Por consiguiente, a la luz de la esta preferencia por el códice, podemos plantearnos qué revela la decisión de copiar un determinado texto cristiano en un rollo. Parece que la opción de utilizar un códice o un rollo no era indiferente, pero ¿cómo debemos considerar determinados casos particulares?

12. Ahora cf. E. Tov, *Scribal Practices*, 31-55.

Otra curiosidad de los primeros manuscritos cristianos es el trato especial que los copistas daban a ciertas palabras, escritas de forma abreviada, colocando normalmente un trazo horizontal sobre ellas. Los estudiosos denominan a esas peculiares abreviaturas *nomina sacra* (literalmente, «nombres sagrados»), y varios asuntos siguen siendo vivamente debatidos. ¿Representa esta práctica una convención del cristianismo primitivo para manifestar piedad, o era sencillamente un modo convencional de escribir algunos términos clave del vocabulario religioso? Asimismo, ¿inventaron los cristianos esta praxis, la compartieron con la tradición gráfica judía o la tomaron de esta?

¿Qué pensar de la interesante combinación, a manera de monograma, de las letras griegas *tau* y *rho*, que aparece en determinados manuscritos primitivos de escritos neotestamentarios? ¿Es significativo que el uso cristiano más antiguo de este nexo *tau-rho* sea formando parte de la abreviatura de los términos griegos que significan «cruz» y «crucificar»? ¿Quizá, como han propuesto algunos exegetas, se trata de un primitivo pictograma de Jesús crucificado, en torno al año 200 (por tanto, bastante anterior a lo que por lo general se cree que es la fecha de las primeras representaciones de Jesús en la cruz)?

¿Nos dicen los más antiguos manuscritos algo relevante respecto a la situación socioeconómica o a las aspiraciones culturales de los cristianos de los siglos II y III? Por ejemplo, ¿podría la caligrafía de los diversos manuscritos (la naturaleza y la calidad de la escritura de los copistas) indicar algo de interés? ¿Qué decir del tamaño y la forma de los manuscritos, así como de la copia del texto en columnas? Tal vez, incluso las dimensiones de los márgenes y el número de líneas escritas por página ofrezcan algún tipo de pista. ¿Es significativo que estos manuscritos incluyan a menudo un espaciado aparentemente utilizado para indicar unidades de sentido (como frases), y acaso la presencia de signos de puntuación y de otros elementos gráficos represente un particular esfuerzo por facilitar la lectura, tal vez la llevada a cabo en público o en la liturgia?

¿Qué nos dicen las correcciones de los primeros manuscritos, aparte de que los copistas cometían errores? ¿Podrían indicar el interés por copiar cuidadosamente un texto o, por el contrario, son indicios de una cierta fluidez en la tradición textual? ¿Importa si las correcciones fueron realizadas por el mismo copista o por otro? ¿Las correcciones hechas por una mano coetánea podrían sugerir un ambiente simi-

lar al de un *scriptorium*, en el que el trabajo de un copista era corregido por otra persona, tal vez algún tipo de supervisor?

Todos estos interrogantes apuntan a una serie de elementos de los primeros manuscritos cristianos que son bien conocidos entre los especialistas en paleografía y papirología griega. Quiero mostrar, no obstante, que estos fenómenos también pueden servir para aclarar cuestiones más generales relacionadas con el cristianismo primitivo, y deseo que los investigadores y estudiantes interesados en los orígenes del cristianismo se familiaricen con estos temas.

3. Desatención por parte de los investigadores

Una de las razones de ser de este libro es superar la poca atención prestada a los primeros manuscritos cristianos. Este lamentable desinterés hacia los manuscritos es más llamativo cuando se trata de los más importantes, aquellos que contienen los textos neotestamentarios. Ni siquiera estos reciben la suficiente atención, a excepción de la que les conceden los estudiosos dedicados a la crítica textual del Nuevo Testamento. Por supuesto, cada vez son más los investigadores que conocen los principales manuscritos primitivos de los escritos neotestamentarios y, al menos, valoran en general su importancia para la historia textual y para la elaboración de ediciones críticas. Las variantes textuales respaldadas por los más antiguos manuscritos aparecen en el aparato crítico de las ediciones comúnmente utilizadas, como el Nuevo Testamento griego de Nestle-Aland[13]. Pero, por lo general, ni los manuscritos con los textos neotestamentarios ni aquellos otros muchos que contienen diversas obras cristianas primitivas han recibido la debida consideración en el ámbito de los estudios neotestamentarios y de los orígenes del cristianismo.

Quiero llamar la atención sobre el hecho de que este descuido generalizado se extiende incluso a los primeros manuscritos de escritos neotestamentarios, y deseo analizarlo con mayor detenimiento. Por desgracia, la mayoría de los estudiosos actuales del Nuevo Testamento no conocen de primera mano esos manuscritos e ignoran qué pueden ofrecer. Sin duda, esto es un reflejo de los planes de estudio en

13. *Novum Testamentum Graece*, editado por B. Aland et al., Stuttgart ^{27}1993, al que a menudo se cita como «Nestle-Aland».

los que se forman los exegetas: pocos programas de doctorado sobre Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo aportan la formación necesaria para leer manuscritos antiguos, invitan a consultarlos y dan la oportunidad de hacerlo. Además, pocos exegetas actuales estarán familiarizados con los materiales, los métodos y las cuestiones relacionadas con la crítica textual del Nuevo Testamento, de modo que confían en los juicios y en los resultados de los especialistas[14]. Me parece evidente que esto es el resultado de la proliferación de especialidades tan común hoy en día en todas las disciplinas académicas. En particular, en los estudios neotestamentarios aparecen continuamente planteamientos y enfoques nuevos, lo cual puede llevar a considerar como anticuadas las líneas de investigación más tradicionales.

No obstante, con la debida consideración hacia la riqueza y diversidad de los estudios del Nuevo Testamento actuales, en un aspecto nos hallamos en lo que considero una situación lamentable para un campo que tradicionalmente se ha caracterizado por la investigación textual. Aunque los textos resultan esenciales para nuestro trabajo, a menudo los estudiamos sin tener en cuenta su manifestación histórica y material como *manuscritos*. De hecho, incluso las variantes de los primeros manuscritos neotestamentarios presentadas en el aparato crítico de las ediciones del Nuevo Testamento griego son a menudo poco apreciadas. Antes bien, los investigadores –incluso quienes se dedican a cuestiones históricas del cristianismo primitivo– sólo tienen en cuenta la edición crítica del Nuevo Testamento griego. Más aún, si hemos de ser sinceros, en la actualidad muchos especialistas en el Nuevo Testamento, en particular –y esto resulta más preocupante– de las últimas promociones, apenas pueden comprender el aparato crítico de una edición moderna del Nuevo Testamento griego, como la de Nestle-Aland. En consecuencia, a veces, al hacer su interpretación del Nuevo Testamento, los exegetas no se ocupan adecuadamente de las cuestiones relacionadas con las variantes textuales.

14. No se trata de exageraciones, sino de un juicio formado a lo largo de treinta años de estudio y de intercambio de opiniones con distintos colegas en el campo de las investigaciones neotestamentarias y del cristianismo primitivo. Algunos investigadores del Nuevo Testamento consideran incluso que el aparato crítico de la edición de Nestle-Aland resulta abrumador y, dada su mayor sencillez –aunque resulte menos adecuado para la exégesis académica del Nuevo Testamento–, prefieren la edición de las Sociedades Bíblicas Unidas: B. Aland et al. (ed.), *Greek New Testament*, Stuttgart ^{4}2004.

En parte, esto refleja la decadencia generalizada de la crítica textual neotestamentaria en la segunda mitad del siglo XX[15]. Con todo, sólo a partir de 1979 puede decirse que las cosas comenzaron a mejorar en algunos sentidos[16]. Asimismo, Internet ha posibilitado la creación de diversas páginas web dedicadas a la crítica textual del Nuevo Testamento, incluyendo algunas destinadas al público en general, lo cual refleja un cierto interés a nivel popular[17]. Por otra parte, existen actualmente diversos centros universitarios en países angloparlantes donde los doctorandos pueden desarrollar sus investigaciones en crítica textual neotestamentaria, lo que constituye un avance significativo[18]. Sin embargo, salvo los especialistas (un grupo algo mayor en los últimos años), muchos exegetas siguen considerando este tema algo esotérico, técnico y prescindible.

Incluso quienes meritoriamente se familiarizan con la crítica textual del Nuevo Testamento y están acostumbrados a considerar las diversas lecturas y a ponderar los testimonios que las corroboran, carecen de un conocimiento de primera mano de los manuscritos. Ciertamente, si lo único que se pretende conocer es qué variantes de un determinado pasaje neotestamentario están respaldadas por los diversos testimonios textuales de la antigüedad, el aparato crítico de una buena edición, y quizá las ediciones impresas de los manuscritos principales, o incluso las colaciones de los manuscritos, son adecuados y están fácilmente disponibles en una buena biblioteca académica[19]. Además, es innegable que todos nosotros, acostumbrados como estamos a las

15. El ensayo de Eldon J. Epp, *New Testament Textual Criticism in America*, constituyó un serio aviso sobre la precariedad de los estudios textuales neotestamentarios en el ámbito anglosajón. Tal vez sólo se pueda salvar el área alemana y, en concreto, el Instituto para la Investigación Textual del Nuevo Testamento de la Universidad de Münster.

16. Cf. L. W. Hurtado, *Beyond the Interlude*.

17. Por ejemplo, cf. los diversos vínculos de la página web «New Testament Gateway» de Mark Goodacre: http://www.ntgateway.com/resource/textcrit.htm.

18. Entre los investigadores angloparlantes que se centran en la crítica textual del Nuevo Testamento están Bart Ehrman (Universidad de Carolina del Norte, EE. UU.), David Parker (Universidad de Birmingham, Reino Unido) y J. K. Elliott (Universidad de Leeds, Reino Unido). Si ampliamos el círculo e incluimos especialistas en material relacionado (por ejemplo, los LXX, los padres apostólicos, Nag Hammadi, etc.), las oportunidades y los recursos son todavía mayores.

19. Dado que la confesión es buena para el alma, reconozco que mi propia tesis doctoral se centraba ante todo en la comparación de variantes, prestando escasa atención a todos los demás aspectos de los manuscritos.

modernas ediciones, encontramos mucho más sencillo leer transcripciones impresas que enfrentarnos a las muy diferentes (y a veces exigentes) características de la escritura de los manuscritos antiguos[20].

Sin embargo, si los exegetas –excepto los formados e interesados en la crítica textual– rara vez acceden a los manuscritos de textos neotestamentarios, no resulta sorprendente que otros manuscritos cristianos primitivos apenas sean consultados. A decir verdad, como ocurre con los distintos escritos del Nuevo Testamento, los estudiosos, por una parte, están interesados en los *textos* transmitidos por dichos manuscritos; por otra, valoran la importancia de esos testimonios manuscritos para calcular en qué fecha pudieron haber sido compuestos, y asimismo pretenden rastrear la historia textual. Sin embargo, dejan en manos de papirólogos y paleógrafos la consideración de los manuscritos como artefactos históricos y materiales.

Reconozco que se requiere una enorme pericia para identificar, fechar y editar manuscritos antiguos, de modo que está plenamente justificada la confianza de los investigadores en los especialistas. En este libro, sin embargo, deseo mostrar que los aspectos normalmente estudiados por papirólogos y paleógrafos, especialmente los aspectos materiales de los manuscritos cristianos, tienen mucha importancia. Por ello, resultaría muy provechoso que los investigadores del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo se familiarizasen con estos artefactos cristianos. No se trata de que todos seamos expertos papirólogos y paleógrafos, pero podemos aprender a tener en cuenta lo que ellos ponen a nuestra disposición, para recopilar datos fundamentales para el estudio de los orígenes cristianos[21].

En su inestimable estudio sobre el uso de los libros en el cristianismo primitivo, Harry Gamble reconocía que la proliferación de especialidades en el estudio del Nuevo Testamento y de los primeros grupos cristianos ha llevado a impresionantes hallazgos, pero esta fragmentación da lugar también a que se desconozcan los resulta-

20. El problema se extiende también a otras disciplinas dedicadas al estudio de los textos. John Dagenais se ha quejado de quienes en la actualidad se ocupan de la crítica textual de textos medievales, que a menudo ignoran lo que los propios manuscritos pueden ofrecer. Cf. J. Dagenais, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture*, XVIII, citado en H. G. Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World*, 4.

21. Mas no sería mucho pedir que los estudiosos del cristianismo primitivo adquieran una cierta familiaridad con el estudio directo de los manuscritos. Cf. la excelente introducción de E. G. Turner, *Greek Papyri*.

dos de otras especialidades que pueden ser de interés para la propia. Lamentando la poca atención prestada a algunas cuestiones y testimonios puestos de relieve en su libro, Gamble afirmaba: «A menos que el conocimiento obtenido mediante la especialización científica trascienda las fronteras de las materias más limitadas y se aplique a cuestiones más generales, no puede dar el máximo fruto»[22]. Coincido con él, y el presente libro, al igual que el suyo, también pretende contribuir al enriquecimiento interdisciplinar del análisis histórico del cristianismo primitivo.

4. Avances alentadores

A pesar de la generalizada desatención a los primeros manuscritos cristianos, en las últimas décadas se han producido algunos avances alentadores. Recientemente, en las reuniones anuales de la Sociedad de Literatura Bíblica (SBL) se ha incluido una sección sobre «Papirología y antecedentes del cristianismo primitivo», que ha atraído el interés de un número importante de exegetas. Asimismo, los últimos encuentros internacionales de la SBL han incluido una sección sobre los manuscritos. Desde mediados de los noventa, varias publicaciones se han centrado en los primeros manuscritos cristianos y han contribuido a profundizar en estas cuestiones. Acabo de citar el estudio de Harry Gamble sobre el papel de los libros en el cristianismo primitivo, obra que merece sin duda un lugar de honor. Algunos años después, Kim Haines-Eitzen se ocupó de los copistas y escribas que elaboraron los primeros manuscritos cristianos, planteando interrogantes fascinantes sobre su identidad y su modo de trabajar[23]. Alan Millard estudió las prácticas de escritura y lectura, prestando especial atención al periodo romano[24]. Más reciente es el volumen de Philip Comfort, que supone un acercamiento a los aspectos materiales de los manuscritos neotestamentarios[25]. El proyecto de la Universidad Macquarie, titulado «Papiros del nacimiento del cristianismo en Egipto»,

22. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, xi.
23. K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*.
24. A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*.
25. P. Comfort, *Encountering the Manuscripts*. Señalo también un reciente libro de 2006: T. J. Kraus-T. Nicklas (eds.), *New Testament Manuscripts*.

representa una ambiciosa y valiosa empresa, de la que me he servido en la preparación de este libro[26].

Entre las publicaciones de eminentes papirólogos, probablemente el libro de Colin Roberts represente el más conocido e influyente esfuerzo por poner de manifiesto la importancia de los testimonios manuscritos para analizar cuestiones más generales del cristianismo primitivo[27]. Aunque algunas de sus propuestas siguen siendo controvertidas, el libro constituye una aportación esencial. En unos artículos publicados más o menos a la vez que el librito de Roberts, Edwin Judge y Stuart Pickering subrayaron oportunamente la importancia histórica de los papiros primitivos[28]. Existen más estudios en los que me he apoyado y con los que estoy en deuda. Por tanto, no soy una voz solitaria que clama en el desierto. Simplemente, deseo que se preste una atención mucho mayor al significado histórico de un material que con frecuencia es ignorado.

Aunque no se ocupa especialmente de los manuscritos cristianos, un pequeño libro de Roger Bagnall, destinado sobre todo a investigadores y estudiantes de historia antigua, puede servir de analogía para lo que yo pretendo ofrecer aquí. Bagnall mostró la utilidad de los papiros para el estudio histórico de los primeros siglos[29]. En los siguientes capítulos me centro específicamente en lo útil que pueden ser los más antiguos papiros cristianos para comprender el cristianismo en los primeros e influyentes siglos.

26. Alanna Nobbs dirige el proyecto, originalmente promovido por Edwin Judge, de publicar un minucioso catálogo de todos los papiros preconstantinianos de procedencia cristiana (literarios y documentales).

27. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*.

28. E. A. Judge-S. R. Pickering, *Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Fourth Century*; Id., *Biblical Papyri Prior to Constantine*.

29. R. Bagnall, *Reading Papyri, Writing Ancient History*.

1
LOS TEXTOS

El principal valor de los manuscritos radica sin duda en que transmiten textos. En capítulos posteriores trataré de la importancia histórica de otras particularidades materiales y visuales de los primeros manuscritos cristianos, pero antes me centraré en ellos como testimonio de las obras que los primeros cristianos utilizaban. Por supuesto, al rastrear la tradición textual, así como al reconstruir un texto en su forma más cercana a la «original» para una edición, tenemos en cuenta especialmente los más antiguos manuscritos[1]. Por lo tanto, cuanto más antiguo sea un manuscrito, mejor. De todos modos, podemos también plantearnos otras cuestiones relacionadas con lo que los primeros manuscritos nos dicen de los textos cristianos primitivos, como pondré de manifiesto en este capítulo[2].

1. Los textos transmitidos en los primeros manuscritos cristianos

Podemos comenzar preguntándonos algo muy básico: qué textos transmiten los primeros manuscritos cristianos[3]. Como he indicado brevemente en la introducción, el mero hecho de considerar los tex-

1. El objetivo tradicional de la crítica textual de establecer el texto «original» de un determinado escrito ha sido objeto de enormes críticas recientemente. Cf., por ejemplo, E. J. Epp, *The Multivalence of the Term «Original Text»*.

2. Eldon Jay Epp ha analizado el testimonio de los manuscritos de Oxirrinco, en particular la lectura de los textos y las posibles implicaciones en la primitiva literatura cristiana; cf. *The NT Papyri at Oxyrrynchus in Their Social and Intellectual Context*; *The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrrynchus*; *The Oxyrrynchus NT Papyri: «Not Without Honor Except in Their Hometown»?*

3. El Apéndice 1 presenta una lista que da información sobre todos los textos que se encuentran en los manuscritos fechados antes del 300 d.C.

tos copiados en esos manuscritos ofrece una serie de resultados interesantes y potencialmente aleccionadores. Incluso limitando nuestra definición de manuscritos cristianos «primitivos» a los que puedan fecharse con cierta seguridad en los siglos II y III, el inventario de textos es lo suficientemente amplio como para que resulte útil clasificarlos en varias categorías. Puesto que nuestro objetivo consiste simplemente en dar cuenta de los textos copiados, podemos ceñirnos a la información básica sobre los manuscritos en cuestión, para lo cual utilizaremos los códigos convencionales usados por paleógrafos y papirólogos para referirse al contenido, la fecha probable y alguna otra característica[4].

En cualquier caso, antes de ocuparme de los datos, quiero mencionar algo acerca de las fechas. Casi todos los manuscritos que analizaremos aquí están datados paleográficamente, es decir, teniendo en cuenta la naturaleza de la «mano» del escriba, en particular la forma en que las letras están trazadas. Un juicio acertado exige un conocimiento muy amplio y detallado de las características gráficas de los antiguos manuscritos griegos; cuanto más completo este conocimiento, mejor. Sin embargo, la datación paleográfica sigue siendo una cuestión de juicio, de modo que existen dataciones discrepantes entre los investigadores, a veces separadas por un siglo o más. En cuanto mí, comprendo los análisis y argumentaciones paleográficos de los expertos, pero carezco de la suficiente competencia para emitir un juicio; por ello, aceptaré las fechas que proponen los especialistas, indicando si hay alguna discrepancia significativa[5].

4. Además de la signatura formal del manuscrito (por ejemplo, PYale 1), indico también los números de referencia de los catálogos importantes. Cf. la lista de abreviaturas para encontrar su título completo.

5. La Base de Datos de Libros Antiguos de Lovaina (LDAB) es un valioso catálogo (pero no carente de errores) al que se accede por Internet y cuyo objetivo es enumerar todos los textos «literarios» de época romana (http://www.trismegistos.org/ldab/). Para los antiguos manuscritos judíos y cristianos, adviértase el *Catálogo* de Van Haelst (si bien ahora está algo anticuado a la luz de las más recientes publicaciones de papiros de Oxirrinco y de algunos textos judíos encontrados en excavaciones de Judea). Otro importante recurso en Internet es el Sistema Avanzado de Información Papirológica (APIS), que incluye vínculos con varias fuentes de información sobre textos literarios escritos en papiro, pero de momento exclusivamente papiros de una serie de instituciones estadounidenses (http://www.columbia.edu/cu/lweb/projects/digital/apis).

a) *Textos del Antiguo Testamento*

Comenzamos con aquellos textos que son conocidos en la tradición cristiana como el «Antiguo Testamento». Por supuesto, se trata de un término algo anacrónico para este periodo, especialmente para el siglo II. La expresión connota cierta asociación y comparación con la colección de escritos que conocemos como «Nuevo Testamento». Sin embargo, aunque una serie de textos que terminaron por formar parte del Nuevo Testamento ya estaban en circulación y los círculos cristianos los valoraban cada vez más, junto con las escrituras heredadas de la tradición judía, los límites del canon cristiano todavía no estaban firmemente definidos, y todavía quedaba por resolver la cuestión de qué escritos debían ser incluidos. Es decir, ni el «Antiguo Testamento» ni el «Nuevo Testamento» eran en aquel momento una lista de textos cerrada sobre la que existiera un consenso general[6]. Por consiguiente, ambos términos resultan en cierta medida anacrónicos al referirlos a la época que estamos tratando. No obstante, es conveniente repasar en primer lugar los testimonios de los primeros manuscritos cristianos en relación con aquellos escritos que acabaron por formar parte del «Antiguo Testamento» (en el sentido más amplio del término, como queda reflejado en las tradiciones católica y ortodoxa), y en una sección posterior los testimonios de los textos «neotestamentarios».

Es preciso tener en cuenta otra cuestión preliminar que requiere algunos comentarios: en algunos casos, especialmente en relación con algunos manuscritos griegos de textos veterotestamentarios, es difícil estar seguro de si el artefacto procede de un ambiente judío o cristiano. Tanto los judíos piadosos como (la mayoría de) los cristianos de esa época consideraban que esos textos eran Escritura[7]. Por razones obvias, los manuscritos bíblicos griegos que puedan fechar-

6. Cf. un breve panorama de los primeros pasos en el desarrollo del canon cristiano en L. M. McDonald, *Canon (of Scripture)*, en EEC I, 205-210. Para una reflexión más extensa, cf. L. M. McDonald-J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*.

7. Por supuesto, los cristianos marcionitas y probablemente muchos de los que los investigadores denominan cristianos «gnósticos» rechazaban el Antiguo Testamento como Escritura. He planteado que uno de los rasgos fundamentales de los círculos que componían el cristianismo «proto-ortodoxo» era el hecho de que consideraban las escrituras de la tradición judía también como sus escrituras: L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 494-496.563-578 (*Señor Jesucristo*, 560-563.638-654).

se con seguridad antes de la aparición del cristianismo, por ejemplo los de las excavaciones de Judea, así como los escritos en hebreo o arameo, sin duda pueden considerarse judíos[8]. Del mismo modo, suponemos que los manuscritos que contienen textos cristianos, como los que terminaron por integrar el Nuevo Testamento, proceden de un ambiente cristiano. No obstante, resulta más difícil determinar la procedencia religiosa de los manuscritos de textos veterotestamentarios de los primeros siglos de nuestra era.

Con frecuencia los exegetas se sirven de determinadas peculiaridades de los manuscritos, y normalmente hay un amplio consenso[9]. Por ejemplo, las palabras abreviadas de una forma característica, conocidas como *nomina sacra* (de las que hablaremos en el tercer capítulo) son generalmente consideradas como indicios de un probable origen cristiano. Asimismo, a la luz de la temprana preferencia de los cristianos por el códice, a menudo los estudiosos creen que los manuscritos de textos del Antiguo Testamento en forma de códice son

8. Cf. E. Tov, *Scribal Practices*, 299-316; Id., *The Greek Biblical Texts from the Judean Desert.*

9. Por ejemplo, cf. el resumen que presenta E. Tov, *Scribal Practices*, 303. También la reflexión de Robert Kraft: http://ccat.sas.upenn.edu/rs/rak/jewishpap.html#jewishmss. Kraft proporciona una lista actualizada de manuscritos bíblicos en griego (con fotografías) fechados en el siglo I d.C. y en épocas anteriores (por lo que suelen considerarse judíos): 4QLXXDeut (4Q122, fragmento de pergamino, Deuteronomio, rollo, siglo II a.C.); P.Ryl. 458 (fragmento de Deuteronomio, rollo de papiro, siglo II a.C.); 7QpapLXXEx (7Q1, fragmento de Éxodo, rollo de papiro, ca. 100 a.C.); 4QLXXLeva (4Q119, fragmento de un rollo de pergamino con Levítico, ca. 100 a.C.); 4QpapLXXLevb (4Q120, rollo de papiro con Levítico, siglo I a.C.); 7QLXXEpJer (7Q2, rollo de papiro con la Carta de Jeremías –Bar 6–, ca. 100 a.C.); P.Fouad 266a (rollo de papiro con Génesis, siglo I a.C.); P.Fouad 266b (rollo de papiro con Deuteronomio, siglo I a.C.); P.Fouad 266c (rollo de papiro con Deuteronomio, siglo I a.C.); 4Q127 («paráfrasis de Éxodo», rollo de papiro, siglo I a.C.); 4QLXXNum (4Q121, fragmento de rollo de pergamino, finales del I a.C.); 8HevXIIgr (Hab 2–3, fragmento de rollo de pergamino con los profetas menores, fines del siglo I a.C.); P.Oxy. 3522 (fragmento de rollo de papiro con Job, siglo I a.C.); P.Oxy. 4443 (fragmento de rollo de papiro con Ester, finales del siglo I a.C. o comienzos del I d.C.). Además, Kraft incluye estos manuscritos: 4Q126 (fragmento de rollo de pergamino, texto griego no identificado, fines del I a.C.); 4Q127 (4QParáfrasis de Éxodo, fragmento de rollo de papiro, finales del I a.C.); P.Fouad 203 (fragmento de rollo de papiro, texto griego no identificado, siglos I-II d.C.). Cf. la lista en E. Tov, *Scribal Practices*, 304-310, que incluye todos los papiros manuscritos griegos de textos bíblicos hasta el siglo IV d.C. También Kraft presenta una lista de manuscritos griegos antiguos (así como otros datos) que plantea que pueden ser judíos o cristianos.

probablemente cristianos. Por el contrario, el uso de caracteres hebreos para escribir el nombre de Dios (יהוה) sugiere que se trata de un manuscrito preparado posiblemente para un uso judío. No obstante, el problema surge porque algunos manuscritos combinan estos rasgos, dificultando así discernir si su procedencia es judía o cristiana[10]. Al hilo de la exposición me referiré a esos casos más complicados. Por fortuna, son relativamente pocos; para la mayoría de los manuscritos con textos veterotestamentarios los exegetas coinciden sobre cuáles deben considerarse como primitivas copias cristianas.

Dado que mi propósito en este momento es mostrar la variedad y el número de textos de los que dan testimonio nuestros primeros manuscritos cristianos, en las páginas que siguen simplemente enumeraré los textos, indicando entre paréntesis el número de manuscritos de los siglos II y III que los trasmiten. Tras ello, nos plantearemos algunas cuestiones y haremos algunas deducciones. He procurado tener en cuenta todos los manuscritos cristianos en griego fechados en los siglos II y III, incluyendo algunos que están datados entre los siglos III y IV d.C (por ejemplo, ca. 275-325 d.C.). En notas a pie de página he añadido algunos comentarios sobre determinados casos en particular. Para buscar más información sobre los manuscritos más relevantes, es preciso consultar el Apéndice 1[11].

Estos son los resultados: Génesis (8), Éxodo (8)[12], Levítico (3), Números (1), Deuteronomio (2), Josué (1), Jueces (1), 2 Crónicas (2),

10. Por anticipar aquí la reflexión sobre estos temas que aparecerá más adelante, estos problemáticos manuscritos pueden ser una prueba de que en esos primeros siglos el contacto e intercambio entre quienes identificaríamos como judíos y como cristianos siguió gozando de mayor vitalidad de lo que a veces creemos.

11. Cf. el repaso a las copias de textos veterotestamentarios en Oxirrinco que hace E. J. Epp, *Oxyrhynchus New Testament Papyri*, 18-20.

12. Sobre *Génesis*: Tres de ellos resultan algo más difíciles de identificar con seguridad como judíos o cristianos: P.Oxy. 1007 (un códice de pergamino, pero con el tetragrámaton escrito como ZZ con un trazo horizontal cortando ambos caracteres); P.Oxy. 656 (un códice de papiro, en el que κύριος no se encuentra abreviado); y P.Oxy. 1166 (un rollo de papiro). El manuscrito griego con Génesis más antiguo que ha llegado a nosotros es P.Fouad 266 (un rollo de papiro con Génesis y Deuteronomio), que a causa de su datación (siglo I a.C.) es obviamente judío y no está incluido en la cifra total aquí dada.

Sobre *Éxodo*: Incluye P.Harris 2.166, un rollo de papiro del siglo III d.C., que algunos han identificado como judío. Tal vez se trate de una antología, más que del texto continuo de Éxodo, por lo que puede provenir de un contexto judío o cristiano. Hemos incluido en el total P.Oxy. 1075 (un rollo de papiro del siglo III d.C.).

Ester (2)[13], Job (1), Salmos (18)[14], Proverbios (2), Eclesiastés (2)[15], Sabiduría (1), Eclesiástico (2), Isaías (6)[16], Jeremías (2), Ezequiel (2), Daniel (2)[17], Bel y Susana (1), los profetas menores (2)[18], Tobías (2) y 2 Macabeos (1)[19].

b) *Textos del Nuevo Testamento*

Una vez más, me limito simplemente a enumerar aquellos escritos que acabaron por conformar el Nuevo Testamento atestiguados en manuscritos fechados en los siglos II y III d.C., indicando entre paréntesis el número de manuscritos que contiene cada escrito[20]: Ma-

13. Sobre *Crónicas*: Estos dos (P.Lond.Christ. 3 y P.Barc.inv. 3) pueden ser fragmentos del mismo manuscrito. Cf. VH 51 (##75-76).

Sobre *Ester*: Además hay un antiguo rollo de papiro (P.Oxy. 4443), que puede ser perfectamente judío.

14. Incluye *PSI* 8.921v, un opistógrafo; P.Harris 31 (rollo de papiro, siglos III-IV); y también P.Vindob.G. 39777 (rollo de pergamino, siglos III-IV d.C.) y P.Barc. inv. 2 (rollo de pergamino, comienzos del siglo II d.C.), los cuales bien pueden ser judíos. Excluye otros que parecen ser un amuleto (P.Ryl.Gk Add.Box 3.1, N), un ejercicio escolar (P.Lit.Lond. 207) o una simple hoja (P.Monts. II Inv. 10).

15. P.Med. 1.13 (Rahlfs 989, VH #264) y P.Mich 3.135 (VH #265), ambos hojas sueltas de un códice de papiro, probablemente forman parte del mismo manuscrito. El otro, Hamb. Staats/Univ. Bibliothek pap bil. 1, contiene (en este orden) un texto en griego de los *Hechos de Pablo*, Cantar de los Cantares y Lamentaciones en fayúmico arcaico, así como el texto completo de Eclesiastés en griego.

16. Incluye P.Alex. inv. 203 (VH #300; Rahlfs 850, siglos III-IV d.C.), un rollo de papiro en el que hay un ejemplo de κύριος escrito mediante la abreviatura κς. Van Haelst lo juzga «probablemente judío». No obstante, esta opinión puede depender (¿en exceso?) de la premisa de que en aquellos momentos todos los cristianos solamente empleaban el códice para sus textos de la Escritura.

17. Sobre *Ezequiel*: P.Chester Beatty IX-X (publicados por separado y unidos posteriormente) contenía (en este orden) Ezequiel, Daniel (con añadidos griegos) y Ester.

Sobre *Daniel*: No incluye P.Lit.Lond. 211 (un rollo de pergamino del siglo IV).

18. De estos, MPER 18, 257 contiene exclusivamente Oseas y Amós. Adicionalmente, el códice Crosby-Schøyen 193 (un papiro del siglo III d.C.) incluye el más antiguo texto completo de Jonás, pero en copto sahídico. Cf. diversos estudios sobre este códice compuesto en J. E. Goehring (ed.), *The Crosby-Schøyen Codex*.

19. El único testimonio es una vez más el códice Crosby-Schøyen 193, que ofrece 2 Mac en sahídico.

20. Cf. E. J. Epp, *Oxyrhynchus New Testament Papyri*, 14-18, quien repasa los manuscritos hasta el siglo IV d.C. Desafortunadamente, fecha de forma errónea siete copias del *Pastor de Hermas* «algo antes del 200 d.C.» (p. 18). De acuerdo con mis cálculos, puede haber ocho copias del *Pastor de Hermas* anteriores al 300 d.C., pero a lo sumo solamente tres pueden fecharse antes del 200 d.C. Cf. la más

teo (12)[21], Marcos (1)[22], Lucas (7)[23], Juan (16)[24], Hechos (7), Romanos (4)[25], 1 Corintios (2), 2 Corintios (2), Gálatas (1), Efesios (3), Filipenses (2), Colosenses (1), 1 Tesalonicenses (3), 2 Tesalonicenses (2), Filemón (1), Tito (1), Hebreos (4)[26], Santiago (3)[27], 1 Pedro (1)[28], 2 Pedro (1), 1 Juan (¿1?)[29], 2 Juan (¿1?)[30], Judas (2) y Apocalipsis (5)[31].

acertada afirmación de Epp (p. 17), quien sostiene que las copias de Hermas que se han conservado «se distribuyen equitativamente desde finales del siglo II hasta el siglo IV».

21. Algunos de estos manuscritos incluyen dos o más evangelios: P_{45} (Chester Beatty I, cuatro evangelios y Hechos); P_{4} (Paris Bib.Nat. 1120) + P_{64} (Mag. 18) + P_{67} (P.Barc.1), hoy aceptado como un manuscrito que contiene al menos Mateo y Lucas; P_{53} (P.Mich. 6652, sólo sobreviven porciones de Mateo y Hechos); y Gregory-Aland 0171 (P. Berl. 11683, Mateo y Lucas, pero muy probablemente del siglo IV).

22. El único manuscrito que da testimonio del evangelio de Marcos de los siglos II-III es P_{45} (P.Chester Beatty I).

23. Varios manuscritos contienen Lucas y otro u otros evangelios: P_{45} (P.Chester Beatty I, los cuatro evangelios y Hechos), P_{75} (P.Bod.XIV-XV, Lucas y Juan), P_{4} + P_{64} + P_{67} (Mateo y Lucas), Gregory-Aland 0171 (Mateo y Lucas).

24. Algunos exegetas fechan cuatro de ellos en el siglo IV d.C. o incluso más tarde: P_{39}, P_{80}, Gregory-Aland 0162 y P_{95}. En todo caso, en los primeros manuscritos Juan y Mateo están atestiguados con mucha mayor frecuencia que los demás evangelios canónicos.

25. Excluyendo P_{40} (P.Heidelberg 45), fechado en los siglos V-VI d.C. por el editor que publicó el manuscrito, pero en el siglo III d.C. por K. Aland, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, 105.

26. Incluye, en cualquier caso, P_{12} (P.Amherst 1.3, siglos III-IV d.C., ¿amuleto en papiro o ejercicio de escritura?) y P_{13} (P.Oxy. 657 + *PSI* 12.1292, siglos III-IV d.C., papiro opistógrafo, con Hebreos escrito en el vuelto de un rollo originalmente usado para copiar el Epítome de Tito Livio).

27. De todos modos, dos de ellos –P_{23} y P_{100}– están fechados en los siglos III-IV d.C., hacia el final del periodo que nos interesa, o tal vez después de él.

28. Además, el códice Crosby-Schøyen 193 incluye una copia en copto sahídico de 1 Pedro, que puede ser el más antiguo texto completo de esta carta.

29. El único testimonio manuscrito es P_{9} (P.Oxy. 402), que por lo general se fecha en los siglos IV y V d.C., aunque Aland lo sitúa en el siglo III.

30. Una única hoja de un códice paginado sugiere que el manuscrito completo, P.Ant. 1.12 (Gregory-Aland 0232), pudo haber contenido una colección de escritos joánicos, que incluiría el evangelio de Juan, Apocalipsis y las cartas joánicas. Por ejemplo, cf. VH 555, y mi posterior reflexión más adelante en este mismo capítulo.

31. Incluye P_{18} (P.Oxy. 1079, siglos III-IV d.C., rollo de papiro opistógrafo, Apocalipsis en el vuelto, Éxodo en el recto). Puede ser otra parte del mismo rollo que P.IFAO 2.31, que también contiene un fragmento de Apocalipsis en el vuelto de un rollo. Cf. las enigmáticas reflexiones sobre este manuscrito en E. J. Epp, *Oxyrhynchus New Testament Papyri*, 18-19.

c) *Otros escritos cristianos primitivos*

Junto a los escritos que se convirtieron en canónicos, en los primeros manuscritos se copiaron otros textos cristianos. Entre ellos se encuentran los llamados primitivos «apócrifos» cristianos, es decir, escritos «similares en forma y contenido» a aquellos que terminaron por constituir el Nuevo Testamento, que con frecuencia se atribuían algún tipo de autoría o autoridad apostólica, pero que no fueron incluidos en el canon cristiano (aunque quizá algunos de ellos fueron leídos como Escritura en el seno de determinados grupos cristianos)[32].

Los «apócrifos» cristianos recogidos en los primeros manuscritos incluyen los siguientes[33]: *Evangelio de Tomás* (3), *Protoevangelio de Santiago* (1)[34], *Evangelio de María* (2)[35], *Evangelio «Egerton»* (1)[36], *Evangelio de Pedro* (¿2?)[37], *Evangelio «Fayum»* (1)[38], *Hechos de*

32. Parafraseo la definición de «apócrifos» cristianos de D. M. Scholer, *Apocrypha, New Testament*, en EEC I, 74-77.

33. No he incluido en este caso el texto que antes se creía un «salmo naaseno» (P.Fay. 2), al aceptar el análisis de C. H. Roberts, *Manuscript*, 81-82, para quien más bien se trata de un relato «pagano» desconocido de una visita al inframundo.

34. El texto (también conocido como *Natividad de María*) es parte de un códice compuesto que contiene la correspondencia apócrifa entre Pablo y Corinto, las *Odas de Salomón*, la carta de Judas, la *Homilía pascual* de Melitón, la primera y segunda cartas de Pedro, los salmos 33–34, y la *Apología de Fileas*. Los dos últimos textos se fechan en el siglo IV, y la elaboración del códice está datada en la misma época. Cf. M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX*, aumentado y corregido por E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, 79-82 (que trata de este y de otros ejemplos de códices compuestos); cf. también T. Wasserman, *Papyrus 72*.

35. Cf. ahora la reflexión sobre los manuscritos del *Evangelio de María* de D. Lührmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien*, 105-124.

36. P.Egerton 2 había sido fechado anteriormente en torno al 150 d.C., pero recientemente lo ha sido en torno al 200 d.C. a la luz de otro fragmento del manuscrito que ha sido identificado (P.Köln 255): M. Gronewald, *Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie*; D. Lührmann, *Apokryph gewordenen Evangelien*, 125-143. P.Egerton 2 comprende dos hojas y fragmentos de una tercera hoja de un códice de papiro, y no queda claro si el texto era un evangelio desconocido o una armonía del material sinóptico. Por ejemplo, cf. J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 37-40 (aunque ignora la revisión de la fecha); también la tesis doctoral de J. Daniels, *The Egerton Gospel*. Wieland Willker ha creado una página web sobre el manuscrito: http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Egerton/Egerton_home.html.

37. D. Lührmann ha propuesto que fragmentos de dos manuscritos distintos, P.Oxy. 2949 y P.Oxy. 4009, son partes del *Evangelio de Pedro*; cf. Lührmann, *POx 2949* y *POx 4009*. Como señaló más tarde, es una tesis discutida.

38. No queda totalmente claro si este fragmento compuesto por siete líneas (P.Vindob.G. 2325) es parte de un evangelio desconocido o una especie de inter-

Pablo (3)[39], *Correspondencia entre Pablo y Corinto* (1)[40], *Apocalipsis de Pedro* (1)[41], *Apócrifo de Janés y Jambrés* (1)[42] y *Apócrifo de Moisés* (1)[43].

Pero existen además otro tipo de textos cristianos primitivos. Algunos son conocidos por copias posteriores. En otros casos, su identificación depende de una deducción basada en las semejanzas de los contenidos con las referencias a textos concretos que encontramos en los primeros autores cristianos. Finalmente, existen textos que somos incapaces de identificar. De nuevo me limito a enumerar los textos, ofreciendo algunos comentarios en notas a pie de página: *Pastor de Hermas* (11)[44], Ireneo, *Contra los herejes* (2), Melitón, *Homilía pascual* (1), Melitón, *¿Sobre la profecía?* (1)[45], Melitón, *¿Himno pascual?* (1)[46], Taciano, *¿Diatessaron?* (1)[47], *Odas de Sa-*

pretación del material de los evangelios sinópticos. Para una breve introducción y traducción, cf. J. K. Elliott, *Apocryphal New Testament*, 43-45.

39. *Hechos de Pablo* es una combinación de tres textos: los *Hechos de Pablo y Tecla*, la *correspondencia entre Pablo y los corintios*, y el *Martirio de Pablo*. Por ejemplo, cf. VH 609; J. K. Elliott, *Apocryphal New Testament*, 350-389.

40. Estas cartas apócrifas forman parte de la colección de material que acabó formando los *Hechos de Pablo*.

41. Lo que antes eran dos manuscritos catalogados por separado (Bodl. MS Gr.th.f4 y P.Vindob.G. 39756) hoy se consideran partes de uno solo. El manuscrito de la biblioteca Bodleian se fechaba anteriormente en el siglo V y el otro en los siglos III-IV. Ahora tiende a favorecerse la datación más temprana, lo que coloca al manuscrito hacia el final del periodo que nos ocupa.

42. Este texto cristiano aparece en el vuelto de un rollo, encontrándose en el recto un texto hermético o «gnóstico» desconocido, probablemente pagano o anterior al cristianismo.

43. P.Ludg.Bat. II W comprende veinticinco páginas de un códice en papiro que contiene dos relatos de la creación y fórmulas mágicas, quizás procedentes de un grupo o una tendencia esotérica o «gnóstica». Por ejemplo, cf. VH 333 (1071).

44. Uno de ellos, P.Oxy. 404, está datado entre los siglos III y IV, hacia el final de nuestro periodo o justo después de él. Otro, P.Oxy. 1828, un códice en pergamino fechado en el siglo III, puede ser parte del mismo manuscrito que P.Oxy. 1783, datado ¡en el siglo IV! Esto pone de relieve el carácter aproximado de la datación paleográfica y el grado de divergencia entre los especialistas.

45. P.Oxy. 5 (VH 682). La identificación no es segura, aunque generalmente se acepta como la mejor tesis posible.

46. La identificación está ampliamente aceptada, aun cuando no es absolutamente segura.

47. La enormemente repetida identificación de este fragmento ha sido cuestionada con fuerza: D. C. Parker-D. G. K. Taylor-M. S. Goodacre, *The Dura-Europos Gospel Harmony*; cf. por otra parte J. Joosten, *The Dura Parchment and the Diatessaron*.

lomón (1), Julio Africano, *Bordados* (1), Orígenes, *Comentario al evangelio* (1), Orígenes, *Homilía* (1), Orígenes, *De Principiis* (1)[48], *Oráculos sibilinos* (1)[49], Teonas, *¿Contra los maniqueos?* (1)[50], otros textos teológicos sin identificar (3), un discurso escatológico sin identificar (1), otras homilías y cartas sin identificar (2), un diálogo judeocristiano (1)[51], oraciones (3)[52], himno a la Trinidad (1)[53] y textos apotropaicos y de exorcismo[54].

Me he ceñido a los textos «literarios», aunque he sido algo generoso. Por ejemplo, es discutible si debemos considerar los textos de exorcismo. En cualquier caso, hay otra serie de testimonios que parecen ser hojas sueltas con breves oraciones, himnos, etc.[55] No obstante, lo enumerado bastará para mostrar la diversidad de obras que empleaban los cristianos en esos primeros siglos. Una vez presentado este conciso inventario de textos, pasemos a plantearnos algunas cuestiones, a hacer diversas observaciones y a llevar a cabo ciertas deducciones.

48. Algunos especialistas fechan este manuscrito en el siglo III, mientras que otros consideran más bien que pertenece al siglo IV.

49. Por lo general, se considera que los *Oráculos sibilinos* (y de manera especial los libros 1, 2 y 5) pudieron haber tenido origen en un contexto judío, y que posteriormente fueron aumentados por manos cristianas. Bien podría tratarse de un manuscrito judío.

50. Teonas fue obispo de Alejandría del 282 al 300. Se trata del más antiguo texto antimaniqueo conocido, aunque procede del periodo final de la época que nos interesa.

51. P.Oxy. 2070 consta de dos columnas estropeadas de un diálogo antijudío en el recto, y de otro texto escrito en letra cursiva posterior en el vuelto.

52. Uno (BKT 6.6.1; VH 722) parece ser una compilación de oraciones, otro (P.Würzb. 3; VH 1036) puede ser un texto eucarístico y el tercero (P.Oxy. 407; VH 952) es probablemente una hoja suelta usada como amuleto, y por consiguiente no es estrictamente un texto «literario» cristiano.

53. P.Oxy. 1786 contiene un himno en el vuelto de una hoja suelta de papiro (y un documento financiero en el recto), con la más antigua notación musical cristiana llegada a nosotros.

54. Se cree que uno de ellos (P.Fouad 203; VH 911) probablemente sea una súplica judía contra los espíritus impuros (así opina, por ejemplo, Van Haelst), mientras que el otro (VH 850) es una hoja suelta dorada enrollada dentro de una caja de oro, por lo que no es estrictamente un texto «literario» cristiano, sino más bien un amuleto.

55. La sinopsis del proyecto titulado «Papyri from the Rise of Christianity in Egypt» (PRCE) pretende ofrecer una lista completa de papiros que pueden considerarse de origen cristiano: http://www.anchist.mq.edu.au/doccentre/Conspectus.pdf.

2. Cuestiones, observaciones y deducciones

La primera y más inmediata observación es que poseemos un impresionante número de textos recogidos en esos antiquísimos manuscritos. Aunque casi todos son trozos, y en muchos casos meros fragmentos, de los manuscritos completos, ha llegado a nosotros lo suficiente como para poder decir que los primeros cristianos compusieron, copiaron y leyeron una considerable variedad de escritos. Aun reconociendo los límites de la alfabetización en este periodo, la impresión que se tiene es que el cristianismo primitivo representaba un movimiento religioso en el que los textos desempeñaban una función importante[56]. Tal vez podamos ahondar algo más. Si bien hay que ser cautelosos a la hora de sacar conclusiones, estos datos nos invitan a plantearnos cuestiones fascinantes. Una razón más para ser cautelosos radica en que solo se ha publicado en torno al uno por ciento de los quinientos mil manuscritos que se calculan para este periodo.

Quizá la cuestión más elemental es si los manuscritos que han llegado a nosotros reflejan el uso que los círculos cristianos daban a los textos en los ambientes donde se encontraron. Un gran número de manuscritos proceden de la antigua ciudad egipcia de Oxirrinco, la mayoría de ellos encontrados en la escombrera de la ciudad, donde, gracias al clima, se han conservado durante siglos[57]. Aquí se encontraron miles de manuscritos (la mayoría fragmentarios, y la mayoría de textos de origen no cristiano), que permanecieron allí durante seis siglos o más. ¿Por qué los manuscritos se encontraban en el lugar donde se depositaban los deshechos? ¿Se eliminaban cuando se deterioraban? En tal caso, ¿también los cristianos tiraban copias de tan

56. Se trata de uno de los principales subrayados del excelente estudio de H. Y. Gamble, *Books and Readers*. Cf. también J. Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Texts*. En absoluto pretendo ocuparme aquí de la espinosa y controvertida cuestión acerca del alcance de la alfabetización en época romana. Por ejemplo, cf. W. V. Harris, *Ancient Literacy* y M. Beard *et al.*, *Literacy in the Roman World*. Basta con decir que la extensión del alfabetismo no determina la medida en que los textos eran influyentes y valorados. Incluso los analfabetos pueden admirar y apreciar los textos, así como ser influidos por ellos al oírlos leer. E. G. Turner, *Greek Papyri*, 82-83, ofrece una reflexión interesante, mostrando, por ejemplo, que en algunos casos «analfabeto» puede significar alguien incapaz de leer *griego*, pero capaz de leer egipcio (es decir, demótico).

57. La página web de Oxirrinco posee información disponible sobre la excavación y los hallazgos: http://www.papyrology.ox.ac.uk/index.html.

preciados textos, incluidos los que consideraban Escritura? ¿Por qué tantos manuscritos, particularmente con textos cristianos, son solo fragmentos (por ejemplo, hojas sueltas de códices o trozos de rollo)? ¿Se trata simplemente del resultado de siglos de descomposición, o refleja algún tipo de política o un intento de destruir los textos antes de arrojarlos a los montones de basura?

En mi opinión, no poseemos la suficiente información para responder a por qué y cómo los textos cristianos fueron a parar donde los encontraron Grenfell, Hunt y otros. En cualquier caso, podemos suponer que, independientemente de por qué y de cómo esos textos fueron eliminados, los manuscritos cristianos encontrados en Oxirrinco y en otros lugares de Egipto pueden reflejar a grandes rasgos el uso cristiano de esos textos, al menos en esas partes de Egipto. Más en concreto (y, una vez más, reconociendo que resulta algo arriesgado), supondremos que el material que ha llegado a nosotros refleja en cierta medida la variedad de textos utilizados por los cristianos y, a grandes rasgos, quizá también la popularidad relativa de determinados textos de los siglos II y III. En cualquier caso, no hay motivos para sospechar que los fragmentos de Oxirrinco y de otros lugares de Egipto tengan que ver con cristianos heterodoxos.

Sin embargo, debemos preguntarnos si los primeros manuscritos cristianos, procedentes todos ellos de Egipto, son representativos, al menos de algún modo, de los patrones de preferencia de los cristianos y del empleo de los textos a nivel más general, tanto en el conjunto de Egipto como en otros ámbitos geográficos. Por supuesto, resulta peligroso generalizar partiendo de tan exiguos testimonios. Además, en esos primeros siglos, el cristianismo no era monocromo en absoluto; existían diferencias, en ocasiones radicales, entre los cristianos[58]. Probablemente los grupos cristianos tenían gustos muy distintos en lo referente a los textos que utilizaban. Por ello, no propongo ingenuamente considerar de forma monolítica las preferencias textuales de todos los cristianos de los siglos II y III. No obstante, me parece que debemos hacer uso de los testimonios que poseemos, y pensar que probablemente manifiestan los gustos de quienes los utilizaron. Asimismo, creo que contamos con suficientes

58. He tratado algunos casos de «diversidad radical» en el cristianismo del siglo II en L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 519-561 (*Señor Jesucristo*, 589-635).

razones como para suponer (hasta que tengamos pruebas suficientes en sentido contrario) que el testimonio de los papiros de Egipto es a grandes rasgos indicativo de las actitudes y de la praxis de muchos grupos cristianos de los siglos II y III.

Uno de los motivos para adoptar esta perspectiva es que todos los indicios apuntan a que los primeros cristianos eran muy dados a establecer interconexiones, incluso a nivel transregional. De hecho, la época romana fue un periodo en que existía una enorme movilidad y se mantenían contactos a gran distancia, por razones de comercio, peregrinaciones y otras[59]. Eldon Epp ha presentado pruebas de que los primeros papiros cristianos, principalmente egipcios, reflejan una «amplia y viva interacción entre Alejandría y las áreas exteriores, así como entre las fronteras de Egipto y otras partes del mundo romano… y… la amplia difusión de documentos en este periodo primitivo»[60]. En otro ensayo, Epp también mostró que la gente esperaba enviar y recibir cartas por todo el imperio, lo cual refleja un «floreciente 'comercio intelectual', así como un intercambio dinámico de personas, literatura, libros y cartas entre Egipto y la vasta región mediterránea»[61].

Por ejemplo, tenemos al menos tres copias del *Pastor de Hermas* que están fechadas a finales del siglo segundo o a comienzos del tercero, a lo sumo algunas décadas después de su composición. Así, este escrito originario de Roma llegó muy rápidamente a Egipto y parece que fue muy bien aceptado. Aún más sorprendente es la aparición de una copia de *Contra los herejes* de Ireneo, que ha sido fechada a finales del siglo II o a comienzos del siglo III. Una vez más, en un periodo de tiempo extremadamente corto, un texto compuesto en otra parte (Galia) llegó a los cristianos que vivían en Oxirrinco (unos doscientos kilómetros al sur del Cairo). También podríamos señalar las diversas copias de las obras de Melitón de Sardes (en

59. Cf. L. Casson, *Travel in the Ancient World*, y la reflexión contenida en el ensayo de R. Bauckham, *For Whom Were the Gospels Written?*, 32.

60. E. J. Epp, *The Significance of the Papyri*, 81.

61. E. J. Epp, *New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times*. A modo de ejemplo adicional de las interrelaciones entre cristianos a lo largo de los límites del imperio, Malcolm Choat me habló de una carta del siglo III que envió un cristiano anónimo de Roma a otros cristianos de Egipto (P.Amherst 1.3), solicitando ciertas transacciones financieras. Cf. la reflexión de Ch. Wessely, *Les plus ancients monuments du Christianisme écrits sur papyrus*.

el Asia Menor romana). Resumiendo, los manuscritos que se han conservado permiten sostener la tesis de que el material de Oxirrinco ofrece una perspectiva global, que trasciende lo meramente local. De este modo, en las páginas que siguen analizaré lo que implica el testimonio de los papiros, presuponiendo que, aunque procedentes en gran medida de Egipto, reflejan actitudes, gustos y costumbres de muchos cristianos de los siglos II y III. A continuación paso a considerar lo que podemos deducir de la lista de textos que dichos papiros nos proporcionan.

Comenzando con los escritos que terminaron formando parte del Antiguo Testamento cristiano, los salmos son, con mucho, el texto más frecuente. Aunque no contemos los dos rollos de pergamino con los salmos (que podrían ser judíos), quedan dieciséis copias que casi con toda seguridad son de origen cristiano, superando con mucho el total de los demás escritos del Antiguo Testamento. De hecho, los únicos textos identificados empleados por los cristianos que se aproximan al número de copias de los salmos son el evangelio de Mateo (doce copias), el de Juan (al menos once copias, y probablemente quince, dependiendo de la fecha de cuatro de ellas) y el *Pastor de Hermas* (once copias)[62].

La popularidad de los salmos no resulta sorprendente. Otros testimonios indican que los salmos eran valorados y apreciados por los cristianos desde los comienzos. De hecho, es el libro más citado en el Nuevo Testamento. Para hacernos una idea, en la edición más moderna del Nuevo Testamento griego de Nestle-Aland, hay nueve columnas de citas y alusiones a los salmos (Isaías es el segundo texto más citado, con unas ocho columnas). Los exegetas han llamado también la atención sobre el hecho de que los primeros cristianos recurrieran preferentemente a los salmos a la hora de comprender la importancia de Jesús y de formularla para otros. El salmo 110 es el pasaje veterotestamentario que más se cita y al que más se alude en el Nuevo Testamento[63]. Por otra parte, los salmos parecen haber formado parte del culto cristiano desde el principio[64].

62. En el Apéndice 1 las cuatro copias de Juan a las que me refiero son los números 118, 119, 121 y 122, fechadas entre finales del siglo III y comienzos del IV.

63. Cf. especialmente D. M. Hay, *Glory at the Right Hand*. En un sentido más general, cf. S. Moyise-J. J. Maarten (eds.), *The Psalms in the New Testament*.

64. H. O. Old, *The Psalms of Praise*.

Más curioso resulta, no obstante, el hecho de que los siguientes textos más copiados sean Génesis y Éxodo (con ocho copias cada uno), lo cual sugiere un interés por esos textos mayor del que en principio habríamos imaginado. Asimismo, es interesante el hecho de que, para Isaías, que sigue a los salmos en el número de citas y alusiones en el Nuevo Testamento, únicamente contamos con el testimonio de seis manuscritos. Dada la considerable importancia que los primeros cristianos otorgaban a Isaías, especialmente como predicción de la figura de Jesús y para justificar sus afirmaciones sobre su significación, esperaríamos que el texto tuviese una mayor representación[65].

También merece la pena considerar qué escritos del Antiguo Testamento fueron copiados y cuáles no[66]. Poseemos copias cristianas de cada uno de los cinco libros del Pentateuco. Curiosamente, hay tres copias del Levítico frente a dos copias del Deuteronomio. Entre los libros «históricos», encontramos una copia de Josué, y un testimonio de 2 Crónicas y de Ester. Respecto a los profetas, además de las copias de Isaías, poseemos testimonios de Jeremías, Ezequiel, Daniel y los profetas menores. En cuanto a los escritos «sapienciales», tenemos copias de Proverbios, Eclesiastés, Job, Sabiduría y Eclesiástico. Contamos asimismo con manuscritos de Tobías, 2 Macabeos en copto sahídico, así como un testimonio de los dos relatos añadidos a Daniel en los LXX, conocidos como Bel y el dragón, y Susana.

Todo esto muestra que los cristianos estaban interesados y valoraban los textos recibidos de la tradición judía como Escritura y textos edificantes. En cierto sentido, por supuesto, esto apenas resulta llamativo, pues parece que la mayor parte de los cristianos se identificaban con el Antiguo Testamento y relacionaban con él su fe. Sin embargo, había cristianos (especialmente los marcionitas, pero también otras «tradiciones demiúrgicas» cristianas) que consideraban que la deidad que aparece en el Antiguo Testamento era inferior al Dios sumo y verdadero, con quien ellos vinculaban a Cristo y a

65. J. F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel*.

66. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 233-234, cita las *Constituciones apostólicas* 2, 4-6, donde se aconseja a los cristianos respecto a las lecturas que pueden hacer (en privado), que incluyen libros del Pentateuco, Reyes, profetas y salmos, así como «el evangelio». Hemos de tener en cuenta la lectura por parte de los cristianos de textos tanto pública (litúrgica) como privadamente.

ellos mismos[67]. No obstante, una de las características del cristianismo primitivo que se acabó considerando como «ortodoxo» y «católico» fue el uso de los textos veterotestamentarios como sagrada Escritura[68]. A la luz de los restos de escritos del Antiguo Testamento hallados en los papiros del primitivo cristianismo egipcio, podemos afirmar que en ellos encontramos artefactos de cristianos de una tendencia que se puede reconocer como dominante u «ortodoxa».

Cuando analizamos el uso de los escritos que fueron compuestos por los cristianos, hay resultados más interesantes. A juzgar por el número de copias que han llegado hasta nosotros, el evangelio de Mateo (12) y el evangelio de Juan (15) parecen haber sido los textos cristianos más populares en los siglos II y III. El siguiente sería el *Pastor de Hermas* y, a continuación, el evangelio de Lucas y los Hechos de los apóstoles. No resulta realmente sorprendente, sin embargo, que los testimonios de Mateo y Juan superen a todos los demás escritos cristianos, y que tengan un respaldo tan amplio entre los primeros manuscritos cristianos, aquellos datados en los siglos II y III. Parece que fueron los evangelios favoritos entre los cristianos, tanto en la liturgia como en la devoción privada. Las tablas de Stephen Llewelyn sobre el número de copias de textos neotestamentarios en papiro y pergamino, y sobre la frecuencia relativa de citas del Nuevo Testamento en los autores patrísticos, muestran la preferencia por esos dos evangelios, muy por encima de los demás escritos neotestamentarios[69].

Se ha dicho con frecuencia que el evangelio de Juan fue muy apreciado en círculos cristianos «gnósticos». Sin embargo, esta opinión debe ser revisada, si atendemos al novedoso y detallado estudio de Charles Hill. Este autor muestra que los cristianos heterodoxos no eran especialmente afectos a Juan, y que utilizaron varios escritos neotestamentarios. Además, los primeros textos cristianos «ortodoxos» muestran que estaban familiarizados con Juan y que

67. Tomo prestada la expresión «tradiciones demiúrgicas» de M. A. Williams, *Rethinking «Gnosticism»*, quien ofrece un agudo análisis de las diversas expresiones «gnósticas» del cristianismo primitivo.

68. Cf. mi reflexión sobre las características del cristianismo «proto-ortodoxo» en L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 494-495 (*Señor Jesucristo*, 561-563) y sobre las expresiones proto-ortodoxas de devoción a Jesús en el siglo II (p. 563-648; versión cast.: 637-730).

69. S. R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 257-262.

tenían una buena opinión de él[70]. Los testimonios manuscritos parecen darle la razón. Las numerosas copias de Juan en los papiros egipcios sugieren que este texto era bastante popular, y las copias de otros escritos, procedentes aproximadamente del mismo lugar y de la misma época que el evangelio de Juan, apuntan a que aquellos para quienes Juan resultaba tan popular también disfrutaban de un abanico de textos que reflejan los gustos y las preferencias del cristianismo normal.

Algunos consideran un tanto enigmático que sólo contemos con un testimonio manuscrito del evangelio de Marcos, que procede del siglo III, el P_{45} (ca. 250). Parece claro que, si bien Marcos fue probablemente el primer relato evangélico en ser escrito, en los primeros siglos no fue tan copiado ni tan usado como los demás evangelios canónicos. Desgranando los testimonios sobre el uso y los comentarios de Marcos en el siglo II, Clifton Black planteaba que Marcos parece haber sido considerado inferior a Mateo o Lucas, probablemente porque contenía menos dichos de Jesús y, en conjunto, resultaba un relato menos elegante[71]. No hay motivos para creer que Marcos fuera visto con desaprobación, pese a que los testimonios manuscritos muestren que este evangelio fue empleado con menor frecuencia y en menos lugares.

También poseemos copias tempranas (del siglo III) de todas las cartas atribuidas a Pablo (excepto 1 y 2 Timoteo). Los escritos paulinos que aparecen más frecuentemente son Romanos (4 copias), Efesios (3), 1 Corintios y 2 Tesalonicenses (2 copias cada uno). Además, tenemos una copia de Filemón y otra de Tito. Hay que destacar la existencia de cuatro copias de Hebreos, lo cual sugiere que este texto fue empleado con mayor frecuencia de lo que imaginábamos. Sabemos que Hebreos era considerado por algunos cristianos de los siglos II y III como un escrito paulino. Esto se pone de relieve de forma física en la primera colección de epístolas paulinas en un códice, el P_{46} de la colección Chester Beatty, donde Hebreos es copiado justo después de Romanos (los escritos «paulinos» están ordenados de mayor a menor longitud)[72].

70. Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*.
71. C. C. Black, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, 77-113.
72. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus III Supplement: Pauline Epistles*, London 1936.

De los restantes escritos, existe una copia de 1 Pedro (además de una copia del siglo III en sahídico), 2 Pedro, 1 Juan y 2 Juan, dos copias de Judas y, curiosamente, tres copias de Santiago. ¿Reflejan las diversas copias de Santiago el interés por el hermano de Jesús en el cristianismo primitivo?[73] ¿O fue simplemente su contenido lo que lo convirtió en uno de los textos del Nuevo Testamento característicos del uso cristiano?

Aún más interesante, sin embargo, es la relativa popularidad del libro del Apocalipsis, pues poseemos varias copias de este periodo, incluyendo una fechada a finales del siglo II o comienzos del siglo III. Esta copia del Apocalipsis (P.IFAO 2.31), así como otra (P.Oxy. 1079), son ejemplos de lo que los paleógrafos denominan un «opistógrafo», un rollo que fue originalmente empleado para un texto (en la cara interior, el «recto»), y posteriormente se reutilizó para incluir otro en la cara exterior (el «vuelto»). En el segundo capítulo analizaremos más detenidamente el posible significado de las diversas expresiones materiales referidas a los libros (el rollo, el códice y los opistógrafos). En el caso de P.Oxy. 1079 el texto de la superficie interior del rollo es el Éxodo. Los exegetas no han sido capaces de identificar el escrito griego de la cara interna de P.IFAO 2.31, porque el texto está sumamente deteriorado, pero es posible que este manuscrito y P.Oxy. 1079 sean en realidad trozos del mismo rollo reutilizado[74]. En cualquier caso, tenemos al menos cuatro copias primitivas del Apocalipsis, lo que lo sitúa, junto con Romanos y Hebreos, en el quinto lugar entre los escritos del Nuevo Testamento con más testimonios (por detrás de Juan, Mateo, Lucas y Hechos). Por consiguiente, pese al largo tiempo que tardó el Apocalipsis en ser aceptado como parte del naciente canon del Nuevo Testamento, especialmente en Oriente, parece que gozó de considerable popularidad, al menos entre los grupos cristianos de los que proceden los más antiguos papiros conservados. Si, como sostiene Hill, ya en el

73. J. Painter, *Just James*. No obstante, en su reflexión sobre la antigua historia de la recepción de la carta de Santiago (p. 234-248), Painter no se refiere a esas primeras copias en papiro.

74. Si son partes del mismo opistógrafo, entonces habría que reconsiderar las distintas fechas atribuidas a ellos (P.Oxy. 1079 está fechado en la segunda mitad del siglo III, y P.IFAO 237 a finales del siglo II o comienzos del siglo III). No obstante, prefiero dejar este asunto a los expertos en paleografía. Cf. D. Hagedorn, *P.IFAO II 31*.

siglo II muchos cristianos vinculaban el Apocalipsis al evangelio de Juan y a alguna de las cartas joánicas, formando lo que podríamos considerar como un «corpus joánico», esta primitiva tradición sobre su autoría apostólica puede explicar en parte por qué el Apocalipsis parece haber sido copiado tan a menudo.

También resulta evidente que los primeros cristianos leyeron y difundieron muchos otros textos, además de los que acabaron formando parte de su canon. Entre ellos, el fascinante texto conocido como el *Pastor de Hermas* es, con mucho, el más frecuentemente atestiguado, con once manuscritos datados en los siglos II y III[75]. De hecho, esta cifra supera el número de testimonios de cualquier otro texto en los manuscritos cristianos de la época, a excepción de los salmos y de los evangelios de Mateo y Juan. Basándose en los testimonios manuscritos y en las citas de los primeros autores cristianos, Carolyn Osiek afirmó: «Ningún otro escrito extracanónico fue tan popular antes del siglo IV»[76]. Aunque se escribió en Roma en algún momento de la primera mitad del siglo II, se difundió con rapidez: es citado por Tertuliano (en Cartago) e Ireneo (en la Galia) a finales de siglo, y por Orígenes (en Egipto) a comienzos del siglo III[77]. En realidad, como muestran los papiros, en los primeros siglos esta obra gozó de una «inmensa popularidad» en Egipto[78]. La aparición de este libro al final del Nuevo Testamento en el importante Codex Sinaiticus (siglo IV), junto con la aprobación de Atanasio del *Pastor de Hermas* y de la *Didajé*, al lado de algunos escritos deuterocanónicos del Antiguo Testamento, como lectura apropiada para los catecúme-

75. En su introducción a las tres últimas copias publicadas, Nick Gonis remite a veintitrés manuscritos en papiro del *Pastor de Hermas*, doce de los cuales están datados en el siglo IV o más tarde. N. Gonis *et al.* (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXIX*, 1. Cabe reseñar que las primeras copias del *Pastor de Hermas* (P.Mich. 130 y P.Oxy. 4706) son rollos. En el segundo capítulo trataré del posible significado del uso del códice o del rollo para un texto cristiano.

76. C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, 1.

77. Cf. la reflexión sobre la recepción del *Pastor de Hermas* en C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, 4-8. Este autor considera varias teorías acerca de una multiplicidad de autores, pero se coloca del lado de lo que considera la opinión hoy predominante: que un solo autor compuso el libro, si bien probablemente en distintos momentos (p. 10).

78. *Ibid.*, 5. Osiek advierte que Clemente de Alejandría fue «quien hizo uso del *Pastor de Hermas* de un modo más entusiasta», reuniendo además otras pruebas de la alta estima en que se tenía el texto en Egipto (p. 5-6).

nos (aunque no para ser aceptados en el canon), refleja asimismo un gran aprecio por la obra, lo cual está en consonancia con el elevado número de copias primitivas.

Para otros textos cristianos que pudieron ser considerados como Escritura, o que así lo fueron por algunos cristianos, el respaldo de los manuscritos no es tan grande. Solamente conservamos estas copias de los evangelios extracanónicos: una sola copia para el «evangelio Egerton», el «evangelio Fayum» y el *Protoevangelio de Santiago*; tres para el *Evangelio de Tomás*; dos para el *Evangelio de María*. Quizá puede incluirse el *Evangelio de Pedro*, si se acepta la propuesta de Lührmann, según la cual tanto P.Oxy. 2949 como P.Oxy. 4009 son fragmentos de este texto –aunque las opiniones están divididas al respecto–[79].

Por lo tanto, si la única copia de Marcos en P_{45}, de comienzos del siglo III, sugiere que en esos primeros siglos ese evangelio no era copiado o usado muy frecuentemente, lo mismo ha de decirse de esos otros textos evangélicos. De hecho, en cuanto a las presuntas copias *del siglo II* de textos extracanónicos similares a los evangelios, sólo poseemos los fragmentos 2949 y 4009 de Oxirrinco, que pueden ser testimonios primitivos del *Evangelio de Pedro*, o tal vez fragmentos de uno o incluso dos escritos desconocidos, y posiblemente el fragmento del «evangelio Egerton» (fechado en torno al 200 d.C.). Para el resto de evangelios extracanónicos, nuestras primeras copias están datadas en algún momento del siglo III.

No obstante, es sumamente interesante el hecho de que poseamos fragmentos del llamado *Evangelio de Tomás* (*EvTom*) en tres manuscritos distintos del siglo III. Esto sugiere sin duda que una colección de dichos de Jesús, que estaban de algún modo conectados con la figura de Tomás, gozó de bastante popularidad en algunos círculos cristianos de la época. Aunque no podamos ahondar en esta cuestión ahora, cabe destacar, sin embargo, que los fragmentos griegos apuntan a que *EvTom* fue transmitido con notable libertad, tanto en contenido como en disposición. Además, lo que sobrevive en los fragmentos griegos de Oxirrinco son solamente algunos de

79. D. Lührmann, *POx 2949* y *POx 4009*. De todos modos, la propuesta de Lührmann no es segura. Cf. ahora T. J. Kraus-T. Nicklas (eds.), *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse*; P. Foster, *Are There Any Early Fragments of the So-called* Gospel of Peter?

los ciento catorce dichos que componen el texto copto del siglo IV, procedente de Nag Hammadi. Por ello, resulta discutible considerar la copia de Nag Hammadi como reflejo directo de lo que pudo ser el *EvTom* griego en el siglo II. De hecho, al estudiar los orígenes de este escrito, el método verdaderamente científico nos exige otorgar la primacía a los manuscritos griegos de comienzos del siglo III, algo que, desafortunadamente, no siempre se hace[80].

Sin embargo, resulta evidente que *EvTom* estaba entre los escritos que gozaban de cierta popularidad entre los cristianos que utilizaron los papiros de Oxirrinco. ¿Fue *EvTom* utilizado allí por uno o varios grupos de cristianos «tomistas»? ¿O quienes copiaron y leyeron los manuscritos griegos de *EvTom* que se han conservado fueron básicamente el mismo tipo de cristianos que también leyeron y apreciaron los otros textos encontrados en este lugar (que parecen reflejar un gusto por textos cristianos claramente ortodoxos)? Lo segundo me parece más probable, dado que las copias de *EvTom* proceden del mismo emplazamiento donde se encontraron los otros escritos de origen cristiano. Es decir, las copias de Oxirrinco de *EvTom* no parecen ser ejemplos de «escrituras gnósticas», ni manuscritos de cristianos que darían preferencia a *EvTom* frente a los evangelios más conocidos, que luego se convirtieron en canónicos. De hecho, ni siquiera podemos deducir que estas copias reflejen una valoración de este texto como «escritura» que deba leerse en el culto y posea autoridad en cuestiones de fe[81].

Digo esto en parte debido a la apariencia material de las copias de *EvTom* de Oxirrinco. De las tres copias, una era un códice, otra un rollo (es decir, *EvTom* en el recto o lado interior) y la tercera un rollo

80. Remito a los lectores a mi más amplia reflexión en L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 425-479 (*Señor Jesucristo*, 513-544), donde discuto estas cuestiones con otros exegetas. El interés popular por este documento se refleja en las siguientes páginas web, de gran utilidad: http://www.earlychristianwritings.com/thomas.html; http://www.misericordia.edu/users/davies/thomas/Thomas.html.

81. Aquí aludo (y muestro cierta cautela al respecto) al título de la útil colección de textos de B. Layton, *The Gnostic Scriptures*. Sugiero respetuosamente que el título del libro de Layton resulta algo equívoco. Realmente no sabemos que todos los textos en cuestión fueran tratados como «escritura», y tampoco queda especialmente claro qué es lo que haría que un determinado grupo fuera «gnóstico». Como ha mostrado M. Williams, *Rethinking Gnosticism*, los estudiosos utilizan los términos «gnóstico» y «gnosticismo» para referirse y dar a entender cosas tan diversas que no es posible decir qué designan con él.

reutilizado (un opistógrafo, que sirvió en primer lugar como soporte de un documento pagano). En el capítulo siguiente trataré del significado que tiene la marcada preferencia de los primeros cristianos por el códice y, a partir de ahí, ahondar más y sacar las posibles deducciones de la estructura del libro en que aparecen los textos cristianos. De momento, simplemente deseo anticipar esa reflexión advirtiendo que no debería ignorarse la forma física de los tres manuscritos de *EvTom* procedentes de Oxirrinco, pudiendo señalar de algún modo qué consideración merecía el texto y qué uso se hacía de él.

Además de analizar qué textos están atestiguados y cuántas copias de cada uno poseemos, también podemos señalar otro rasgo interesante de los primeros manuscritos cristianos que no ha recibido la suficiente atención: la praxis de combinar más de un texto en el mismo manuscrito. En cualquier indagación en torno a la valoración y al uso de un determinado texto en los primeros grupos cristianos, bien puede merecer la pena advertir si estaba directamente asociado a uno o más textos. Unir determinados escritos debe de haber sido una opción premeditada, por lo que podemos suponer que ese hecho está reflejando una determinada visión de esos textos. En mi opinión, la unión física de algunos textos en un manuscrito significa que para aquellos lectores tenían un tema en común o relacionado y una determinada significación. En cualquier caso, es un hecho que no podemos pasar por alto[82].

Los ejemplos relativamente mejor conocidos se encuentran entre los papiros de las colecciones Bodmer y Chester Beatty. Fechado entre el 175 y el 225 d.C., Bodmer XIV-XV (P_{75}) comprende bastantes restos de un códice que seguramente incluía los evangelios de Lucas y de Juan. No obstante, T. C. Skeat sugirió que P_{75} pudo haber contenido los cuatro evangelios, de modo que Lucas y Juan formaban uno de los dos cuadernos, y quizá Mateo y Marcos constituían el otro[83]. Skeat también plantea un complicado argumento según el cual los otros tres restos de manuscritos conocidos como P_{64} (fragmentos de Mateo, Magdalen College de Oxford), P_{67} (otros fragmentos de Mateo, ahora

82. Adviértase que me limito a los manuscritos de los siglos II y III y que omito aquellos códices compuestos, como P.Bod. VII-IX, que conllevaban una encuadernación *secundaria* conjunta de códices originalmente separados.

83. T. C. Skeat, *The Origin of the Christian Codex*; ha sido defendido por G. N. Stanton, *Jesus and Gospel*, 71-75.

en Barcelona) y P_4 (Biblioteca Nacional de París, con fragmentos de Lucas) son parte del mismo códice, que contendría además los otros evangelios canónicos, de modo que sería el códice más antiguo conocido con los cuatro evangelios (finales del siglo II)[84]. No obstante, Peter Head ha mostrado recientemente, de forma coherente, que la tesis de Skeat de que P_{64}, P_{67} y P_4 son restos de un códice compuesto por los cuatro evangelios es errónea y no resulta convincente[85].

Independientemente de la fuerza de cualquiera de las tesis de Skeat respecto a los otros manuscritos, en el códice P_{45} (P.Chester Beatty I, normalmente fechado en torno al 250 d.C.) tenemos sin duda los cuatro evangelios canónicos (en este orden: Mateo, Juan, Lucas y Marcos) más Hechos, en un códice que originalmente constaría de 224 páginas[86]. Por consiguiente, es evidente que a finales del siglo II algunos cristianos comenzaban a colocar dos o más evangelios juntos en un manuscrito.

Por lo tanto, merece la pena tener en cuenta qué textos evangélicos estaban vinculados y copiados juntos. Que yo sepa, los únicos evangelios que fueron tratados de este modo son aquellos que terminaron formando parte del canon del Nuevo Testamento. Ninguno de los otros evangelios (apócrifos) está conectado con un texto similar. Esto es así incluso en los manuscritos fechados después de que se impusiera la práctica de combinar evangelios (o sea, a partir del siglo III d.C.). Mi tesis es que, al menos para aquellos cristianos cuyas ideas están representadas en los manuscritos conservados, los textos

84. T. C. Skeat, *The Oldest Manuscript of the Four Gospels*. C. H. Roberts, *Manuscript*, 12-13, había llegado a este planteamiento anteriormente. Dos años antes del artículo de Skeat, en 1995, P. W. Comfort, *Exploring the Common Identification of Three New Testament Manuscripts*, había argumentado de modo similar, aunque Skeat no habla de este artículo. Para mí sigue siendo una cuestión insuficientemente tratada por qué y cómo un manuscrito de tanta calidad como P_4 fue empleado para encuadernar una copia de Filón. ¿Se deterioró y el dueño no sintió ningún remordimiento a la hora de usar la copia de Lucas como material de encuadernación? Cf. la breve reflexión de P. W. Comfort, *Exploring the Common Identification*, 52. Sin embargo, en contra suya, P_{46} no es una buena analogía, y de hecho arroja más luz sobre este tema. Por lo visto fue empleado durante todo un siglo y luego enterrado con un monje copto, no destrozado y utilizado como material de encuadernación.

85. P. M. Head, *Is P_4, P_{64} and P_{67} the Oldest Manuscript of the Four Gospels?*

86. La descripción original del P_{45} (P.Chester Beatty I) que hizo F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus II: The Gospels and Acts: Text*, London 1933, ha sido puesta al día y corregida por T. C. Skeat, *A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of the Gospels and Acts (P_{45})*.

evangélicos que se copiaron juntos eran de algún modo considerados como complementarios y lo suficientemente compatibles entre sí como para vincularlos. En virtud de ese mismo argumento, los escritos evangélicos que no se conectaron con otros textos probablemente eran vistos como obras en cierto modo bastante distintas en su significado y/o en su utilidad, de modo que no resultaba apropiado unirlos en el mismo manuscrito.

Como ya hemos advertido, los otros evangelios (extracanónicos en última instancia) también fueron leídos, y al parecer por los mismos grupos cristianos que leyeron y estimaron los evangelios canónicos. En cualquier caso, los datos que ofrecen los manuscritos sugieren que, aunque esos cristianos consideraban que textos como el «evangelio Egerton» o la colección de dichos conocida como *Evangelio de Tomás* eran apropiados para la lectura, no creían adecuado incluir dichos textos en las primitivas colecciones de evangelios, que reflejan el proceso hacia la constitución de un canon neotestamentario.

La inclusión de Hechos en P_{45} junto a los cuatro evangelios también merece un breve comentario. Los primeros códices con los evangelios no suelen contenerlo[87]. En la actualidad la mayoría de los exegetas cree que el autor de Lucas concibió Hechos como una narración estrechamente unida a su relato del ministerio de Jesús, de modo que los primeros cristianos son presentados como continuadores de la historia iniciada en Jesús. Sin embargo, es igualmente evidente que en un momento muy temprano el evangelio de Lucas fue copiado y circulaba al margen de Hechos, uniéndose a los otros evangelios que conformaron el evangelio tetramorfo. Así pues, tal vez la inclusión de Hechos en P_{45} refleja la idea de algunos cristianos de que esta narración de la iglesia primitiva debía unirse a los cuatro

87. Los trozos de P_{53} que han llegado a nosotros (de mediados del siglo III) comprenden fragmentos de Mateo y de Hechos, por lo que podrían haber formado parte de otro códice con los evangelios y Hechos. Cf. H. A. Sanders, *A Third Century Papyrus of Matthew and Acts*. No obstante, Sanders calculaba que se necesitarían unas trescientas veinticinco hojas, sin duda un manuscrito muy grande para esa época. Por ello, juzgaba más probable que el códice solamente incluyera Mateo y Hechos (p. 153). Las páginas de P_{53} contenían unas veinticinco líneas de entre veinticinco y veintisiete letras cada una. En P_{74} (del siglo VII) después de Hechos encontramos una colección de las cartas católicas. Las otras copias en papiro de Hechos (P_{29}, P_{38}, P_{48}, P_{50}, P_{91}) están tan fragmentadas que no podemos determinar con ninguna seguridad si en los códices originales Hechos estuvo solo o con otros textos.

evangelios y leerse como una consecución de sus relatos sobre Jesús. Es decir, P_{45} puede reflejar tanto el aprecio por los cinco textos que contiene como la interpretación que se hace de ellos, ofreciéndonos así un valioso artefacto de al menos una primitiva asimilación e interpretación cristiana de esos escritos.

Además de las combinaciones de textos evangélicos, en los primeros manuscritos se atestiguan otros fenómenos hasta cierto punto similares. Otro importante códice de la colección Chester Beatty, P_{46} (P.Chester Beatty II, en torno al 200 d.C.), es, sin ningún género de dudas, el ejemplo más antiguo que poseemos de una antología de cartas paulinas. Este códice incluye Hebreos entre las epístolas de san Pablo, un testimonio tangible de una primitiva conciencia cristiana respecto a la autoría de este fascinante texto. Aquí me interesa resaltar el fenómeno de la colección de cartas paulinas en sí, y lo que ello puede significar respecto al modo en que los cristianos que reunieron la colección contemplaban esos textos. Sin embargo, antes de analizar este tema, deseo señalar brevemente que poseemos restos de otros códices que originalmente fueron colecciones de cartas paulinas[88].

Se ha propuesto que P_{15} (P.Oxy. 1008), una parte de la primera Carta a los corintios, y P_{16} (P.Oxy. 1009), una parte de la Carta a los filipenses, pueden ser restos del mismo códice (datado entre el siglo III y comienzos del siglo IV). Si esto es cierto, el códice original pudo constituir una colección paulina, pues de otro modo parece difícil explicar por qué 1 Cor y Flp están en el mismo manuscrito. Del mismo modo, P_{49} (P.Yale 2), que contiene fragmentos de la Carta a los efesios, y P_{65} (PSI 14.1373), con partes de la primera Carta a los tesalonicenses, son posibles restos de un mismo códice. Una vez más, un códice que contenía Ef y 1 Tes probablemente era una colección más amplia de epístolas de Pablo.

P_{30} (P.Oxy. 1598) consta de cuatro fragmentos de dos hojas seguidas de un códice que conserva partes de las dos cartas a los tesalonicenses. No obstante, sobrevive la paginación en un par ellos: se trata de las páginas 207 y 208 del códice original. Es razonable suponer que también era una colección de cartas paulinas. Por último, P_{92} (P.Medinet Madi 69.39a + 69.229a), con fragmentos de la Carta a los

88. Cf. P. W. Comfort, *New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri*.

efesios y de la segunda Carta a los tesalonicenses, podría se parte de otro antiguo códice con las epístolas paulinas.

En su magistral estudio del texto de las epístolas paulinas en P_{46}, Günther Zuntz planteó que hacia el 100 d.C. se reunió un «corpus arquetípico» de las cartas paulinas, quizás en Alejandría, y que esta edición fue preparada con especial cuidado en la precisión textual[89]. No podemos ocuparnos aquí del principal interés de Zuntz, orientado ante todo a cuestiones de crítica textual. De su propuesta de un «corpus» paulino primitivo no se infiere que la colección de cartas se transmitiera desde un principio en un único códice, sino sólo que hacia el año 100 d.C. una serie de cartas de Pablo comenzaba a ser percibida por algunos cristianos influyentes como un conjunto. Usando terminología moderna, podría tomarse como una colección «virtual». En todo caso, como se muestra indiscutiblemente en P_{46} –y muy posiblemente en los otros códices paulinos mencionados–, en una época muy temprana (ciertamente en algún momento del siglo II d.C. y tal vez incluso a finales del I d.C.) las cartas de Pablo fueron tratadas físicamente como una colección al copiarlas en un único códice. Este proceso ofrece un indicio material de que los cristianos que lo impulsaron tenían en muy alta estima esas cartas. De hecho, copiar varias de ellas en un códice daría a entender que todas gozaban de gran aprecio, tanto las más breves y menos densas como las más largas.

Por otro lado, Colin Roberts sugirió que P.Ant. 12 (Gregory-Aland 0232, un códice en pergamino de finales del siglo III o principios del siglo IV; n.º 170 del Apéndice 1) pudo haber contenido originalmente una colección de escritos atribuidos al apóstol Juan, un «corpus joánico»[90]. La única hoja del códice que se nos ha conservado contiene 2 Jn 1-9, pero los números de página en la parte superior, 164 y 165 (de una mano distinta a la del copista), apuntan a un códice de gran tamaño que obviamente contenía mucho más que 2 Jn. Roberts calculó que las ciento sesenta y tres páginas anteriores supondrían un espacio excesivo para las demás cartas católicas, pero podrían haber incluido perfectamente el evangelio de Juan, el Apocalipsis y la primera Carta de Juan. Obviamente, esto no puede probarse,

89. G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 279.

90. Como advierte Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus*, 455-456. Cf. también cf. VH 555. Fue indicado por primera vez por C. H. Roberts *et al.*, *The Antinoopolis Papyri* I, London 1950, 24-25.

pues el códice podría haber incluido otro tipo de textos. La calidad de la caligrafía y el soporte de pergamino sugieren que se trata de una copia encargada por una persona pudiente, y su reducido tamaño (9 × 10 cm) también apunta a un uso personal. Esto significa que probablemente el códice no consistía en una recopilación ecléctica de textos, sino que existía cierta coherencia. Una colección de textos vinculados con el apóstol Juan se ajustaría muy bien tanto al espacio como al posible objetivo.

3. Resumen

Espero que este análisis de los textos transmitidos por los manuscritos cristianos de los siglos II y III –intencionadamente limitado y hasta cierto punto preliminar– haya demostrado al menos que merece la pena prestar atención a estas cuestiones. He pretendido poner de relieve que el corpus de textos transmitido en los primeros manuscritos cristianos es un importante tema de estudio y análisis, insuficientemente atendido en los trabajos actuales sobre el cristianismo de esos. Si tenemos en cuenta los textos atestiguados en los manuscritos conservados y comparamos el número de copias de cada uno, probablemente tengamos un indicio directo de qué textos eran leídos y de su relativa popularidad. En general, los testimonios confirman igualmente que los textos eran algo importante para los grupos cristianos en esos primeros siglos.

El inventario de obras atestiguadas refleja otras interesantes costumbres del cristianismo primitivo, incluyendo el uso de escritos veterotestamentarios y de la mayor parte de los textos que acabaron por constituir el Nuevo Testamento. También se percibe cierto interés por los de contenido teológico y por los destinados a la edificación y la enseñanza, como *Contra los herejes* de Ireneo, el *Pastor de Hermas* y las obras de Melitón. Probablemente esperaríamos que los cristianos de Alejandría, uno de los grandes centros culturales y comerciales de época romana, hubieran tenido una cierta amplitud de miras y bastantes oportunidades de conocer textos cristianos procedentes de otras partes del imperio. No obstante, estos artefactos muestran que dichas obras eran muy leídas incluso en una ciudad más modesta como Oxirrinco.

También es verdad que encontramos cierto interés por los escritos que terminaron por ser clasificados como «apócrifos» cristianos. Sin embargo, ni las fechas ni el número de manuscritos justifican la idea de que estos escritos fueran particularmente privilegiados. Tampoco hay demasiados motivos para pensar que las copias conservadas de estos textos provengan de grupos heterodoxos. En el caso de que estas copias procedieran de ese tipo de grupos, el número de manuscritos –en relación con el total– indica que cualquiera de esos círculos constituía probablemente una minoría dentro del cristianismo de los siglos II y III, al menos en los lugares de origen de los testimonios manuscritos conservados. Me alegra descubrir que en esto coincido con Stephen Llewelyn[91].

Finalmente, quiero subrayar la naturaleza transregional de los textos de esos primeros manuscritos. Como ya he indicado, esto sugiere un enorme ámbito geográfico de intercambio y comunicación entre los cristianos asentados en Egipto, cuyos textos conocemos, y los cristianos de otros lugares, algunos muy alejados. Sin negar la diversidad del cristianismo de los siglos II y III, probablemente deberíamos desestimar la idea de grupos cristianos aislados. Esto supone que debemos reconsiderar, o al menos matizar, la imagen de «comunidades» de cristianos muy diferentes: en virtud de los indicios –especialmente a la luz de los artefactos a los que hemos aludido aquí–, los grupos cristianos primitivos, al margen de sus particularidades geográficas o religiosas, parecen haber sido afectos al intercambio de textos e ideas con otros grupos cristianos.

91. S. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 7.244-248. Igualmente cabe destacar que esta conclusión es coherente con aquella a la que llegó Birger Pearson sobre el cristianismo alejandrino del siglo II, basándose en su análisis de los testimonios literarios. Pearson concluía que los cristianos heterodoxos eran una minoría (aunque, a juicio de ellos, una minoría selecta), y que sus escritos presuponían una valoración *previa* de aquellos que se convirtieron en Escritura cristiana, textos del «Antiguo Testamento» y del «Nuevo Testamento»; cf. B. Pearson, *Pre-Alexandrian Gnosticism in Alexandria*.

2
LA PREFERENCIA POR EL CÓDICE EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Es un hecho comúnmente aceptado por los historiadores del libro y la cultura que el cristianismo prefirió para sus libros el formato «códice» sobre el rollo, la forma más usada durante los inicios de la época romana[1]. El tipo de códice empleado por los cristianos estaba compuesto de hojas de material escriptorio (fundamentalmente papiro en el periodo que nos interesa) dobladas una vez, de modo que cada hoja formaba un bifolio –dos hojas o cuatro páginas– en el que se podía escribir; seguidamente se unían varias hojas dobladas cosiéndolas entre sí[2]. Por otra parte, un rollo se elaboraba uniendo láminas de material escriptorio por un extremo, formando una superficie continua, dependiendo la longitud del rollo del texto que va a escribirse en él[3]. Como indicaremos más adelante en este mismo capítulo, también los códices podían adoptar varias formas y tamaños, existiendo además diversos modos de hacerlo, especialmente en la manera de distribuir las hojas dobladas. En cualquier caso, el códice que prefirieron los cristianos se asemeja al libro que hoy nos resulta familiar, en el que

1. Para el estudio del códice en la antigüedad romana son de particular importancia: E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia 1977, que se centra sobre todo en los aspectos materiales y en las cuestiones relacionadas con los varios tamaños de códices; y C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, London 1983, más orientado hacia diversos asuntos históricos que tienen que ver con la aparición del códice y con su expansión hasta gozar de una posición privilegiada en la antigüedad tardía.

2. Los codicólogos también denominan *folio* a una hoja individual, de modo que una lámina doblada (con dos hojas) forma un *bifolio*.

3. Respecto a los aspectos materiales del rollo, cf. el estudio fundamental de W. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*, Toronto 2004.

para leer un texto hay que pasar las páginas, mientras que un rollo se lee columna a columna, y hay que sostenerlo con ambas manos.

Aunque la preferencia de los cristianos por el códice no se discute, existen otros muchos puntos de debate. En este capítulo presento los datos más relevantes, me ocupo de los principales temas de discusión y saco algunas conclusiones a la luz de la forma material en que los textos cristianos se transmitieron durante los siglos II y III[4].

1. Primitivos formatos de libro: datos cuantitativos

Antes de ocuparnos de otras cuestiones, repasemos en primer lugar algunos datos que muestran la gran –de hecho, llamativa– predilección por parte del cristianismo primitivo por el códice. Me baso para ello en la base de datos de libros antiguos de Lovaina (LDAB: *Leuven Database of Ancient Books*), especialmente para revisar las pautas generales en cuanto al formato de los libros y textos de la antigüedad[5]. Para los primeros manuscritos cristianos, sin embargo, he completado los datos de la LDAB con otras fuentes, particularmente con los ficheros del proyecto de la Universidad Macquarie sobre los papiros relacionados con el desarrollo del cristianismo en Egipto (PRCE: *Papyri from the Rise of Christianity in Egypt*).

Comencemos con el panorama general. Lo primero que ha de advertirse es que poseemos un conjunto razonablemente amplio de

4. En muchos casos, lo que queda es sencillamente un fragmento del material escriptorio. No obstante, los papirólogos pueden determinar a menudo si se trata de un trozo de un manuscrito más amplio, especialmente si se ha conservado la parte superior o inferior de la columna escrita. Si el texto parece comenzar o terminar de forma abrupta, se supone que formaba parte de un texto más largo. Si lo escrito por una cara parece ser parte del mismo texto que el que aparece en la otra, probablemente se trata de la hoja de un códice. Si solamente está escrito el *recto* (la cara en que las fibras del papiro se encuentran dispuestas de forma horizontal), entonces probablemente es parte de un rollo. Si logramos identificar el texto, podemos calcular el número de líneas que faltan. Si, como suele ocurrir, se conserva la numeración de una sola página del códice, es posible estimar cuántas páginas lo formaban.

5. Esta valiosa base de datos está a nuestra disposición en Internet: http://www.trismegistos.org/ldab/index.php. La LDAB se centra en los manuscritos que contienen textos «literarios». Una curiosidad de la LDAB es que las cifras que dan del número de manuscritos para un siglo en las gráficas que uno mismo puede elaborar difieren de los totales obtenidos al usar la opción de «búsqueda». En cualquier caso, las pautas resultan claras y son susceptibles de comparación.

datos sobre manuscritos en los que basarnos. La LDAB incluye casi diez mil entradas (manuscritos) fechadas por los editores desde el siglo IV a.C. hasta el siglo VIII d.C.[6]. Se trata en gran medida de copias de textos «literarios», que son la analogía más próxima a los textos cristianos clave, como los escritos bíblicos[7]. Dentro de este periodo, el número de manuscritos varía de un siglo a otro, constituyendo los manucritos datados en los primeros siglos (III-I a.C.) un conjunto mucho menor (cf. gráfica de barras 2, p. 108). Comenzando con esos siglos, la LDAB enumera 283 manuscritos para el siglo III a.C., 268 para el siglo II a.C. y 449 para el siglo I a.C.[8]

A partir de ese momento, en cualquier caso, el número se dispara hasta 1.044 para el siglo I d.C., 2.752 para el siglo II y 2.267 para el siglo III. De manera particular cabe destacar que los siglos II y III d.C. presentan las cifras más elevadas, en comparación con los siglos anteriores y posteriores incluidos en la LDAB[9]. Por ejemplo, para el siglo IV d.C., hay 1.181 entradas, poco más de la mitad de las existentes para el siglo II d.C. Además, el siglo VII d.C. posee el menor número de manuscritos (1.015)[10]. Lo fundamental es que contamos con un conjunto de manuscritos bastante amplio, incluyendo un alto

6. En el momento de escribir este capítulo (noviembre de 2005), la LDAB tenía 9.875 manuscritos catalogados (datos del 1 de agosto de 2003). [Al preparar esta edición el número es de 15.628 (junio de 2010 (N. del E.)].

7. J. Gascou, *Les codices documentaires Egyptiens*, señalaba que el códice no era excesivamente usado en Egipto para textos «documentales» (es decir, no literarios) antes del siglo IV d.C., por lo que no puede explicar el uso cristiano (p. 79). Atribuye el aumento de códices documentales en el siglo IV a los esfuerzos de Diocleciano y otros por romanizar más intensamente Egipto (p. 75-77).

8. Las cifras son las ofrecidas por la LDAB en el momento de escribir este capítulo. Aunque siguen añadiéndose manuscritos a la base de datos, es difícil que las pautas generales se vean alteradas, de modo que en el siglo II d.C. encontramos el mayor número de manuscritos.

9. Las opiniones de los paleógrafos difieren entre sí, de manera que el número concreto de manuscritos de un siglo determinado puede cambiar. Con todo, tales variaciones no alteran las pautas generales de los datos. Además, dado que la datación paleográfica suele tener un posible error de entre veinticinco y cincuenta años, la fecha propuesta para muchos manuscritos está a caballo entre dos siglos (por ejemplo, II-III d.C.). En tales casos, la LDAB incluye dos entradas para el manuscrito, una en cada siglo, por lo que la suma del número de entradas representa un total mayor que el número de manuscritos contenidos en la base de datos.

10. La última vez que consulté la base de datos durante la elaboración de este libro (noviembre de 2005), la LDAB contenía 1.240 entradas para el siglo V, 1.377 para el siglo VI, 1.015 para el siglo VII y 1.609 para el siglo VIII.

número procedentes de los siglos II y III d.C., lo cual hace que resulte interesante el tipo de análisis cuantitativo que presento en las páginas siguientes.

También resulta útil el hecho de que las entradas de la LDAB estén clasificadas según su formato, dominando el conjunto los rollos y los códices. En un pequeño número de casos, las entradas están colocadas bajo la categoría de «hoja» o «fragmento». Es preciso tener en cuenta que la LDAB simplemente recoge la información y las opiniones ofrecidas por los editores modernos de los manuscritos. La denominación «hoja» suele significar que un documento se considera como un texto completo en una única pieza de material escriptorio; es decir, que no formaría parte de un manuscrito más amplio (por ejemplo, una carta, un amuleto o algún otro texto breve). El término «fragmento» puede dar a entender que los editores no han sido capaces de determinar la forma original del escrito a partir del material conservado. En algunas ocasiones, no obstante, pese a que podría haberse determinado el formato original del manuscrito, los editores parecen no haberse preocupado de ello (por razones que no siempre están claras).

Esto significa que algunas de las entradas clasificadas en la LDAB como «hojas» o «fragmentos» bien pueden ser restos de un manuscrito más amplio y, a la luz de la clara preferencia general por el rollo en la antigüedad, lo más probable es que fuera un rollo. Por consiguiente, es posible que el porcentaje de rollos en relación con los códices sea aún mayor que el indicado en la LDAB, en especial durante los primeros siglos, cuando era el formato predominante[11]. En cualquier caso, trabajaremos con las cifras que aparecen en esta base de datos, ya que resultan perfectamente adecuadas para detectar las pautas generales. En algunos momentos, sin embargo, excluiré las entradas colocadas bajo la categoría de «hojas» o «fragmentos» a fin de calcular la proporción existente entre las entradas claramente identificadas como rollos y como códices. Iré haciendo referencias a varios gráficos que aparecen al final del capítulo.

Comienzo indicando que el número total de entradas identificadas en la LDAB como cristianas equivale a un 35,4% del total de las

11. Si una «lámina» o «fragmento» presenta trozos del mismo texto en ambas caras, muy probablemente se trata de la hoja de un códice, mientras que si está escrito en una sola cara (especialmente en el recto), puede ser indicio de que formaba parte de un rollo.

incluidas en todo el periodo que cubre (gráfico 1). No obstante, es importante desglosar este total siglo por siglo. Como se muestra en el gráfico 4, los primeros manuscritos que podemos identificar como cristianos se fechan en el siglo II d.C., constituyendo únicamente un 1,9% de los manuscritos recogidos para ese periodo y ascendiendo hasta el 10,3% de las entradas del siglo III d.C. (gráfico 5)[12]. A partir de ese momento, los manuscritos cristianos conforman una parte cada vez mayor del número total, especialmente en el siglo IV d.C. (el 38%; gráfico 6) y todavía más posteriormente[13]. Obviamente, el vertiginoso aumento del porcentaje de manuscritos cristianos, especialmente a partir del siglo IV, refleja el puesto cada vez más destacado del cristianismo en el conjunto de la cultura romana, sobre todo tras la trascendental aceptación de la religión con Constantino. No obstante, aunque los manuscritos cristianos constituyen una pequeña porción del total del siglo II y una modesta cantidad en las entradas del siglo III, considero que tenemos suficientes testimonios manuscritos para permitirnos llevar a cabo un estudio.

Si a continuación nos ocupamos de los aspectos cuantitativos relacionados con el formato de los libros antiguos, es posible demostrar la preferencia del cristianismo primitivo por el códice. De la cifra total de elementos clasificados en LDAB como rollos (3.033), sólo unos 81 (un 2,7 %) son identificados como cristianos (gráfico 2). Sin embargo, al menos el 73% de todos los códices (2.328 de 3.188) son considerados cristianos (gráfico 3). Además, incluso en los primeros siglos, los códices cristianos suponen un impresionante porcentaje del total. De los 104 códices datados en el siglo II d.C., al menos 29 son cristianos (un 27,9%); y de los 397 códices del siglo III d.C., lo son 134 (un 33,8%)[14]. Considerando esto a la luz del

12. Advierto una vez más que muchos manuscritos han sido fechados en los siglos II-III o III-IV d.C. Por consiguiente, el total de manuscritos del siglo II d.C. que presenta la LDAB incluye aquellos datados a caballo entre los siglos II y III, así como los fechados de un modo más estricto en el siglo II. Y el total de los manuscritos del siglo III incluye aquellos datados entre los siglos II y III y entre los siglos III y IV.

13. Las entradas que se identifican como cristianas constituyen un 43% del total del siglo V, un 58,6% en el siglo VI, un 73% en el VII y un 88% en el VIII.

14. De los 41 ítems cristianos del siglo II enumerados en la LDAB (que incluyen aquellos a caballo entre los siglos II y III), 9 son rollos y 4 se clasifican como «láminas». De los 199 ítems cristianos del siglo III, 40 son rollos, mientras que 4 son colocados bajo la etiqueta de «fragmentos» y 23 son considerados «lá-

pequeño porcentaje de elementos cristianos en el conjunto de esos siglos, resulta mucho más llamativo el elevado número de códices identificados como cristianos.

Además, si nos limitamos a aquellos elementos identificados como cristianos, obtenemos otro claro indicio de la predilección por el códice[15]. De los cuarenta y un manuscritos cristianos enumerados en LDAB, en torno a un 71% (29) son códices, y un 22% aproximadamente (9) son rollos, en tanto que los códices solo suponen más o menos un 5% del número total de entradas en el siglo II (es decir, cristianas y no cristianas; gráfico 8)[16]. Al menos el 67% de los ítems cristianos del siglo III registrados son códices, y en torno a un 20% rollos, mientras que las entradas clasificadas como códices en el conjunto del siglo III constituyen únicamente un 21%, más o menos, del total (gráfico 9)[17]. Asimismo, deberíamos advertir que un tercio de todo el conjunto de los códices del siglo III (134 de 397) son cristianos. Por consiguiente, un factor fundamental en el aumen-

minas». Como señalamos anteriormente, es muy posible que algunos de aquellos enumerados en las dos últimas categorías pudieran ser pedazos de un códice o (más plausiblemente) de un rollo.

15. Las estadísticas que ofrezco aquí difieren en parte de aquellas que elaboraron Roberts y Skate, *The Birth of the Codex*, 37. Según ellos, en torno al 98% de la literarura griega del siglo II estaba en forma de rollo, pero fueron mucho más selectivos en su corpus; yo, además, puedo aprovechar la publicación de manuscritos antiguos que ellos no pudieron disponer. Aun así, mis cálculos demuestran su tesis: el rollo era abrumadoramente preferido, mientras que los cristianos optaron masivamente por el códice.

16. Esto incluye los ítems fechados en el siglo II y aquellos paleográficamente datados entre los siglos II y III (es decir, posiblemente de finales del II o comienzos del III). Si nos limitamos a contar solo los ítems cristianos del siglo II clasificados en la LDAB como «rollos» o «códices», los 29 códices constituyen un 76%. En algunos casos resulta difícil estar seguros de si tenemos un fragmento de un rollo o una sola página escrita por una cara. En mis cálculos, los he considerado como rollos. Cf. mi más detallada reflexión de los ítems cristianos del siglo II más adelante en este capítulo, donde incluyo algunos más que deben ser tenidos en cuenta. Estos ítems adicionales, en cualquier caso, no varían significativamente las estadísticas obtenidas a partir de las entradas cristianas del siglo II que ofrece la LDAB.

17. Incluso si restringimos nuestros cálculos exclusivamente a aquellos ítems identificados como rollos o códices, los porcentajes muestran claras diferencias entre las preferencias cristianas y las que muestra el contexto cultural de la época. Por ejemplo, de los 1.784 ítems del siglo II incluidos en la LDAB como «rollos» o «códices», estos constituyen en torno al 5,8 %. Los códices suponen el 27% de la cifra total de ítems clasificados como «rollos» o «códices» en el siglo III, pero, como indicamos más arriba, aproximadamente un tercio de ellos son cristianos.

to del formato códice en el siglo III es el mayor número de códices cristianos fechados en esa centuria.

Al analizar de manera diacrónica el formato de los libros en los primeros siglos, se descubre una interesante transformación desde el dominio inicial del rollo hacia una creciente preferencia por el códice en la cultura general (gráfico de barras 1 y gráficos 7-10). Sin embargo, en el cristianismo se dio una notable predilección por el códice desde el principio, mucho antes que en el ambiente general. Del número total de ítems fechados en el siglo I, los rollos constituyen un 77,5% (gráfico 7) y, si omitimos aquellos considerados «hojas» o «fragmentos», los rollos suponen un 98%[18]. Más o menos el 73,8% de las 2.276 entradas del siglo II es identificado como «rollo», siendo códices el 4,9% (gráfico 8). No obstante, limitando el cálculo a los ítems del siglo II considerados rollos o códices, en torno al 94% son rollos y el 6% códices[19]. Los rollos suponen el 56% para el siglo III (gráfico 9), pero un 73% si lo reducimos a aquellas entradas clasificadas como rollos o códices[20]. Es importante repetir que un factor en el creciente porcentaje de códices en el siglo III (21%) lo constituye el mayor número de códices cristianos, que suponen un tercio del total (134 de 397).

Esta tendencia continúa en los siglos siguientes. Por ejemplo, en el siglo IV los manuscritos cristianos representan un 38% de un total de 1.184 (gráfico 6), lo cual ayuda a explicar por qué la proporción de rollos en relación con los códices comienza a disminuir significativamente. De los ítems con formato libro del siglo IV (gráfico 10), en torno al 56% son códices y un 15% rollos[21].

Aun a riesgo de aturdir a los lectores, he querido incluir todas estas cifras para tratar de dar mayor precisión a las conocidas tesis

18. Muchos ítems del siglo I son clasificados por la LDAB como «láminas» (50) o «fragmentos» (123), dejando en 648 el número de entradas del siglo I consideradas como rollos o códices. Enumero los casos específicos de presuntos códices del siglo I en el siguiente apartado de este capítulo.

19. Las entradas del siglo II clasificadas como «fragmentos» comprenden 317, siendo consideradas «láminas» otras 150.

20. La LDAB considera «láminas» 174 entradas del siglo III y «fragmentos» otras 250.

21. De las entradas del siglo IV, el 22% se clasifican como «láminas» (un porcentaje curiosamente alto) y un 6,5% como «fragmentos». Una vez más, cualquier ajuste en la identificación de estos no alterará la conclusión general de que en el siglo IV el códice comienza a ser el formato de libro preferido.

que anteriormente habían ofrecido los estudiosos respecto al formato de libro preferido por los cristianos. Tratemos de sacar algunas conclusiones generales de este análisis cuantitativo.

En primer lugar, resulta claro que los primeros cristianos prefirieron el códice, y esta predilección queda demostrada ya en los más antiguos artefactos cristianos. Como hemos señalado, el formato de libro que cuenta con una abrumadora mayoría en el cristianismo del siglo II (más del 70%) es el códice, mientras que en el total del siglo II los rollos suponen en torno al 74% (gráfico 8). En el siglo III, hay un porcentaje de códices algo mayor respecto de la cifra total (un 21% más o menos), pero el rollo sigue siendo el formato de libro dominante (gráfico 9). Por ello, la preferencia del cristianismo primitivo contrasta con los gustos de la época en relación con el formato del libro, o al menos se distingue considerablemente, lo cual justifica un estudio y análisis más detenido.

a) *Textos: preferencias del mundo no cristiano*

Teniendo como meta ese estudio, vamos a ocuparnos a continuación de los textos copiados[22]. Tanto los cristianos como los paganos de los primeros siglos emplearon el códice, pero con una actitud muy distinta en relación con este formato en comparación con el rollo. ¿Podemos decir algo de los textos copiados en un formato o en otro? Nuevamente la base LDAB facilita la obtención de información básica para este tema.

En primer lugar, consideremos qué textos recogen los primitivos códices no cristianos. Trece entradas corresponden a códices del siglo I d.C.[23] Una de ellas apenas merece que le prestemos atención (Berl. Aeg. Museum Papyrus Sammlung P. 14283 [LDAB 3850]),

22. Cf. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 35-37, donde se incluía un número mucho más pequeño de códices no cristianos. No obstante, excluyeron todo lo que no consideraron ser propiamente «libros» (es decir, códices utilizados para textos literarios). Además, en los años transcurridos desde su valioso estudio, han aparecido nuevos códices.

23. Por alguna razón, cuando se solicita un listado de los códices del siglo I d.C. en la LDAB, los dieciocho enumerados incluyen cinco que no están fechados en el siglo I, sino considerablemente después. Los que son válidos tienen el siguiente número de inventario: 3083, 3850, 3910, 4293, 4305, 4472, 6833, 7242, 7269, 7298, 7299, 8241 y 10361.

un conjunto de tablillas de madera enceradas con un breve texto literario, obviamente un ejemplo de apunte informal tomado por un estudiante, o empleado por otros para elaborar listas de cosas que hacer[24]. A la luz de otros artefactos (incluyendo las pinturas), sabemos que la gente empleaba estos sencillos recursos. No obstante, aquí estamos más interesados en el uso del códice de papiro o pergamino para textos más amplios.

Tal vez debamos eliminar otros dos (P. Hamb. 2.134 [LDAB 4305] y BIFAO 61 [LDAB 6833]), pues parecen ser porciones de rollos reutilizados (opistógrafos) y hojas sueltas de material escriptorio, y los textos que incluyen son aparentemente ejercicios escolares. Otros seis presentan mayor interés, en tanto en cuanto contienen tablas astronómicas o astrológicas[25]. Junto a muchos otros, estos manuscritos en particular demuestran un uso frecuente del códice en los primeros siglos de la era cristiana para copiar materiales que eran consultados como obras de referencia, más que leídos como un texto literario. Hay al menos otro ejemplo entre los códices del siglo I, P.Ross. Georg. 1.19 (LDAB 3910), al parecer un texto médico ordenado alfabéticamente[26].

Las demás entradas incluyen un códice en pergamino datado en torno al año 100 d.C., que contiene un relato en latín de las guerras macedónicas (P.Oxy. 30 [LDAB 4472]), probablemente el códice en pergamino más antiguo conservado con una obra literaria; un códice de papiro con un texto poético o musical (códice del Louvre AF 11357 [LDAB 10361]); y un códice con los salmos (Bodl.MS.Gr. bibl.g.5 [LDAB 3083]). Sin embargo, se ha sugerido que este último podría ser una copia cristiana. Su fecha (entre finales del siglo I y finales del siglo II d.C.) lo hace perfectamente plausible, especialmente si se data hacia mediados o finales del siglo II[27]. Volveremos

24. Cf. la reflexión de C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 11-14 («la tablilla de escritura»), así como la de C. Sirat, *Le codex du bois*, quien proporciona representaciones de su uso en la antigüedad.

25. P.Oxy. 470 (LDAB 4293); P.Oxy. 4174 (LDAB 7242); P.Oxy. 4196a (LDAB 7269); P.Oxy. 4220 frag. 3 (LDAB 7298); P.Oxy. 4231a (LDAB 8241); P.Oxy. 4220 frag. 4 (LDAB 7299).

26. En cualquier caso, no queda completamente claro si se trata de un códice o de un rollo reutilizado (opistógrafo).

27. Por ejemplo, cf. VH 151, una opinión que también queda reflejada en la entrada correspondiente a este manuscrito en la LDAB (3083).

a mencionar este manuscrito cuando consideremos los textos de los códices cristianos en este mismo capítulo.

En el siglo II el conjunto de códices es más grande y muestra un interesante inventario de textos y usos. No es este el lugar para repasar con el mismo detenimiento los setenta y cinco códices paganos que pueden ser fechados en el siglo II (o a caballo entre el II y el III). Bastará con un apunte sobre sus contenidos. Hay cuatro casos de tablillas enceradas; treinta y cuatro con textos literarios conocidos[28]; otros cinco con textos literarios, poéticos o musicales sin identificar; dos que parecen contener algún tipo de texto filológico o gramático; dos con un texto filosófico o médico; cinco con textos retóricos u oratorios sin identificar; y –la categoría más amplia– diecinueve casos con manuales o tratados astronómicos y astrológicos. Estos constituyen un 25% del total, lo que confirma que uno de los usos preferidos para el códice en los primeros siglos cristianos era este tipo de texto «paraliterario»[29].

En cuanto a los códices que contienen textos literarios, creo que un buen número de ellos estaban probablemente destinados para el estudio personal. Por ejemplo, los catorce códices que contienen textos de Homero incluyen un caso de tablillas de madera (BKT 5.1 [LDAB 1515]) y al menos dos con anotaciones (*scholia*), probablemente realizadas por quienes los usaron (LDAB 1820; 1847), así como otros que parecen ser resúmenes de textos homéricos (por ejemplo, LDAB 1843; 2415). Es decir, parece que cuando los códices se empleaban para textos literarios, a menudo era para proporcionar copias de uso diario para hacer anotaciones y otros recursos como antologías.

El escritor romano Marcial (ca. 40-104 d.C.) hace varias referencias al códice en pergamino como el formato en que estaban disponibles algunos textos literarios, refiriéndose en particular a lo que parecen ser copias de un tamaño manejable para llevarlas de viaje[30]. Ro-

28. Los autores identificados son los siguientes (con el número de ejemplares de cada uno entre paréntesis): Esquines el socrático (1), Demóstenes (5), Eurípides (2), Hesíodo (1), Hipócrates (1), Homero (14), Jenofonte (1), Loliano (1), Lisias (1), Menandro (3), Píndaro (¿2?), Platón (1) y Tucídides (1).

29. Cf. el valioso catálogo de textos paraliterarios en https://perswww.kuleuven.be/~u0013314/paralit.htm.

30. Marcial, *Epigramas* 1, 2. Marcial menciona que sus propios poemas estaban disponibles en ese formato en un copista/librero local, muy manejables por tener «pequeñas páginas» («brevibus membrana tabellis»). Cito el texto tal

berts y Skeat caracterizaron correctamente a Marcial como alguien que promovía copias de obras literarias que pueden ser considerados como «los elzeviros, si no los penguins[31], de su época»[32]. Poseemos ejemplos de códices, tanto en papiro como en pergamino, usados para textos literarios en los primeros siglos[33]. Una interesante carta del siglo II (de procedencia egipcia) habla de un librero que ofrece varios códices en pergamino (*membranas*), confirmándonos una vez más que se estaban poniendo a disposición del público obras literarias en formato de códice[34].

Los primeros cristianos no fueron los únicos que usaron el códice para copiar textos destinados a ser leídos, y no simplemente como obras de consulta. Pero en su clara *preferencia* por el códice parecen ser peculiares. Antes del siglo IV, y especialmente en los siglos I y II d.C., da la impresión de que en ambientes no cristianos el uso del códice para textos literarios serios era limitado[35]. Por ejemplo, de todos los manuscritos de Homero fechados en los siglos incluidos en LDAB, en torno al 63% son rollos y sólo un 18,5% son códices. Alrededor del 66% de los manuscritos de Eurípides son rollos y más o

como aparece en Marcial, *Epigramas completos*, ed. D. Estefanía, Madrid 1991, 60. Las otras posibles referencias de Marcial a los códices de pergamino son 14, 184.186.188.190.192. No queda claro de qué tamaño eran esas «pequeñas páginas». Para el estudio de las referencias de Marcial, cf. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 24-29. Hay una lista de códices de pergamino con textos literarios de diferentes tamaños organizados por fecha en E. G. Turner, *Typology*, 39.

31. El nombre de «elzeviros» deriva de la familia holandesa de impresores que en el siglo XVII se hicieron famosos por sus libros, económicos y entretenidos; por otro lado, «penguins» alude a las conocidas ediciones actuales, baratas y de bolsillo, de textos en inglés. En ambos casos se subraya el pequeño formato, la popularidad y la gran difusión de sus libros [N. del T.].

32. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 27.

33. Por ejemplo, el frecuentemente citado códice en pergamino del siglo II de Demóstenes (P.Lit.Lond. 127 [LDAB 0651]), con páginas de 16,5 × 19 cm, dos columnas por página, y lo que Turner describió como una pequeña y «sobria letra cotidiana» destinada «a utilizar el espacio lo mejor posible». Puede verse una lámina, su transcripción y descripción en Turner, *Greek Manuscripts*, 140-141.

34. La carta (P.Petaus 30) es de un tal Julio Plácido a su padre. Cabe destacar que Julio dice que había rechazado los seis códices en pergamino que le quería vender un librero llamado Dío, pero que había comprado otros artículos (no queda claro si rollos o códices). Así, la carta muestra que se estaban elaborando copias de obras literarias en códices en pergamino y que, a la vez, existía cierta resistencia a este formato.

35. En las cifras que ofrezco a continuación no incluyo aquellos elementos clasificados en la LDAB como «fragmentos» u «hojas».

menos el 18% códices. Además, si limitamos los cálculos al periodo previo al año 300 d.C., el número de códices empleados para dichos autores es minúsculo. Por ejemplo, en el caso del autor clásico más frecuentemente copiado en la antigüedad romana, Homero, de las 789 copias fechadas en el siglo II e incluidas en LDAB, 16 son códices (un 2%); y solamente en torno al 10% (67) de las 647 copias fechadas en el siglo III son códices[36]. Estos datos son coherentes con las referencias a los formatos de libro en escritores de época romana examinadas por Roberts y Skeat, quienes concluían que «durante un siglo o más después del experimento de Marcial, las fuentes literarias guardan silencio sobre el desarrollo del códice»[37].

Incluso si el aumento general en el uso del códice en el siglo III (gráfica de barras 1) significa que la preferencia cristiana del siglo II era solamente el inicio de una tendencia que se impondría más tarde en círculos no cristianos, todavía tenemos que preguntarnos *cómo* y *por qué* los cristianos optaron por un formato de libro que todavía no gozaba de gran prestigio en la cultura general[38]. Resulta curioso que los cristianos anticiparan tan rápida y exitosamente una opción que pudo haberse desarrollado entre el público en general de una forma mucho más pausada. Como ya advirtieron Roberts y Skeat, el lento pero firme avance en la utilización del códice en los tres primeros siglos de nuestra era contrasta enormemente con la aceptación rápida y mayoritaria de este formato en la tradición cristiana[39].

36. Estas estadísticas respaldan en concreto la afirmación general de C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 24: «En los dos primeros siglos del Imperio la sociedad educada reconocía tan sólo un formato para el libro: el rollo».

37. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 30.

38. J. van Haelst sugería que la transición hacia el uso más generalizado del códice comenzó a finales del siglo II, pero reconoce que la rapidez y amplitud de la predilección de los primeros cristianos por el códice no tiene parangón. Cf. J. van Haelst, *Les origines du codex*, 32-34. Este ensayo programático resulta esencial para cualquier estudio en serio sobre el uso cristiano del códice.

39. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 53. Muestran que en el mundo pagano «el códice se convirtió en un formato aceptable sólo tras un largo periodo de gestación» (p. 32) y que fue «únicamente durante el siglo IV cuando el códice alcanzó una significativa porción en la producción de libros» (p. 37). A modo de actualización de los datos, en el vol. 67 de *The Oxyrhynchus Papyri*, hay una lista de unos 175 manuscritos de Eurípides (uno de los autores más populares en época romana) conocidos. Todos son rollos, a excepción de un antiguo códice de papiro con una copia de las *Fenicias* (P.Oxy. 3321) y un puñado de otros códices datados todos ellos en el siglo IV y más tarde.

b) *Textos: preferencias cristianas*

Claramente, los cristianos prefirieron el códice; no obstante, también resulta evidente que emplearon rollos. Aunque luego propondré las posibles razones de su preferencia por el códice, ¿podemos distinguir alguna pauta en el uso que hacen los cristianos de uno u otro formato?

Ordeno el análisis cronológicamente, comenzando con los libros cristianos que han sido datados en el siglo II d.C.[40] La base LDAB ofrece 41 entradas que incluyen los datados en el siglo II y aquellos situados a caballo entre el siglo II y el III (lo cual normalmente implica que está datado bien a finales del siglo II o a comienzos del siglo III). A estos, basándome en la fecha otorgada por los expertos, yo añado otros cuatro casos de mi tabla de manuscritos del cristianismo primitivo[41]. Ahora bien, tengamos o no en cuenta esos cuatro ejemplos, la pauta en el uso cristiano queda suficientemente clara.

Entre los cuarenta y cinco libros del siglo II que en principio hemos de considerar, al menos seis (y muy probablemente siete) son casos de textos literarios copiados en rollos sin usar, otros cuatro (posiblemente cinco) pertenecen a rollos reutilizados (opistógrafos) y otros tres pudieron ser bien rollos o bien hojas sueltas que contenían el resumen de un texto. Una de las entradas de la lista proporcionada por LDAB (P.Harris 1.55 [LDAB 4599]) es una hoja suelta de papiro que contiene un texto de magia, pero no está del todo claro si procede de un usuario cristiano o judío. Ello nos deja con al menos veintinueve ejemplos (incluyendo los cuatro que yo añado) que son claramente códices[42].

Paso a considerar los textos copiados, así como el formato de libro escogido. Podemos comenzar tratando rápidamente las copias opistógrafas. En el ambiente de la época, los rollos eran generalmen-

40. Sobre los detalles específicos al respecto, cf. Apéndice 1.

41. Códice Schøyen 187 (Éxodo; la fecha oscila entre el siglo II y el siglo IV d.C.), P.Leip.inv. 170 (Salmos; fechado en el siglo IV en la LDAB), P.Chester Beatty VIII (Jeremías; fechado en el siglo IV en la LDAB) y P.Mich. 130 (*Pastor de Hermas*; fechado en el siglo III en la LDAB). He encontrado algunos errores en las entradas de LDAB, y he tendido a seguir la datación propuesta por los estudios y ediciones académicas como Turner, *Typology*.

42. Aun a riesgo de saturar de cifras a los lectores, señalo que estos códices suponen un 84% del total de artículos cristianos del siglo II que son rollos o códices.

te reutilizados, por ejemplo, para hacer copias de textos para el estudio. Los textos de nuestros cinco opistógrafos cristianos del siglo II son Apocalipsis (P.IFAO 2.31 [LDAB 2776]), Salmos (*PSI* 8.921v. [LDAB 3088]), *Pastor de Hermas* (P.Mich. 130 [LDAB 1096]) y un par de tratados teológicos u homilías de otro modo desconocidos (P.Gen. 3.125 [LDAB 5033] y P.Mich. 18.763 [LDAB 5071])[43]. Probablemente, estos cinco manuscritos han de ser considerados como artefactos que reflejan el interés de algunos cristianos del siglo II por tener textos edificantes para su lectura personal. En el caso de los opistógrafos, no obstante, no se optó por el formato de rollo, sino que simplemente era el formato del material escriptorio que podía ser reutilizado (porque la superficie exterior de los rollos quedaba en blanco).

Sin embargo, siete de las entradas de nuestra lista de manuscritos del siglo II sí reflejan la decisión de copiar textos en formato de rollo[44]. Los textos en cuestión son los siguientes: una homilía desconocida o tal vez una carta (P.Mich. 18.764 [LDAB 0562]), *Haer* de Ireneo (P.Oxy. 405 [LDAB 2459]), *OrSib* (P.Oslo 2.14 [LDAB 4797]), Ester (P.Oxy. 4443 [LDAB 3080]), Salmos (P.Barc.inv. 2 [LDAB 3082]), un discurso escatológico (*PSI* 11.1200 [LDAB 4669]) y un fragmento de un texto parecido a los evangelios cuya identidad se discute (P.Oxy. 2949 [LDAB 5111])[45].

No obstante, en el caso de dos de esos rollos, los que contienen Ester y Salmos, los estudiosos discrepan respecto a si derivan originalmente de copistas judíos o cristianos. Ambos están datados

43. El texto del recto no ha sido identificado. Se ha sugerido, de todos modos, que pudiera formar parte del mismo manuscrito que P.Oxy. 1079, que es un fragmento de una copia opistógrafa de Ap con una copia de Ex en el recto. No obstante, estos dos manuscritos fueron editados de forma separada, y el editor de P.Oxy. 1079 lo fecha entre los siglos III y IV. Por consiguiente, si de hecho son fragmentos del mismo opistógrafo, la datación de cada uno de ellos habría de ser reconsiderada.

44. En cada caso, el texto en cuestión estaba escrito en el recto (cara interior) del material escriptorio, quedando en blanco el vuelto (aunque, en el caso del fragmento de *OrSib*, P.Oslo 2.14, hay otro texto en el vuelto, lo cual indica que el rollo fue reutilizado).

45. D. Lührmann propuso que tanto P.Oxy. 2949 como P.Oxy. 4009 constituyen fragmentos de un estadio primitivo del *Evangelio de Pedro*, algo muy cuestionado actualmente. Cf. D. Lührmann, *POx 2949*, 216-226; Id., *POx 4009*, 390-410; cf. las críticas de T. J. Kraus-T. Nicklas (eds.), *Petrusevangelium*, y las todavía más serias de P. Foster, *Are There Any Early Fragments of the So-Called* Gospel of Peter*?*

a comienzos del siglo II o quizás incluso antes, lo cual hace más plausible que procedan de manos judías (pues la población judía de Oxirrinco sufrió un grave declive tras la revuelta judía de 132-135 d.C.). Además, el rollo de los salmos es de pergamino (y es posible que los judíos prefirieran cuero o pergamino para los textos bíblicos), mientras que los manuscritos bíblicos cristianos del siglo II (al menos en Egipto) están elaborados casi por completo sobre papiro[46]. La ausencia de formas de *nomina sacra* (por ejemplo, la forma θέος sin abreviar de P.Oxy. 4443) no es coherente con la práctica habitual de los escribas cristianos. Por último, la gran predilección de los cristianos por el códice, especialmente para los textos bíblicos (como veremos en breve), es en sí mismo un factor que lleva a algunos exegetas a sospechar que dichos rollos son judíos. En efecto, es preciso advertir que todos los manuscritos bíblicos anteriores al siglo II d.C. de indudable procedencia judía son rollos[47].

No podemos dedicar más tiempo a esta cuestión, y no hay manera de resolverla definitivamente. Por supuesto, resulta posible que se trate de copias originalmente hechas por judíos y destinadas a ellos, que posteriormente pasaron a manos cristianas. Por ejemplo, los propietarios o usuarios judíos originales podían haberse convertido en seguidores de un círculo de cristianos, o bien los cristianos pudieron haber comprado o haber recibido esas copias de manos judías. En todo caso, también es posible que esas copias fueran preparadas para ser usadas por individuos o círculos cuya praxis y cuya identidad combinaba rasgos de lo que conocemos como «judaísmo» y «cristianismo». Independientemente del modo en que imaginemos que tuvo lugar la «separación de los caminos» de ambas tradiciones, deberíamos presumir que para algunos judíos y para algunos cristianos la división no fue ni temprana ni completa, al menos en el siglo II de

46. E. Tov, *Scribal Practices*, 44-53, muestra que los manuscritos de papiro de Judea contienen en su inmensa mayoría textos no bíblicos, y que las copias de textos bíblicos en papiro son muy escasas. E. A. Judge-S. R. Pickering, *Biblical Papyri*, 5, indican que los rollos de cuero o pergamino son «casi desconocidos» en Egipto, aunque predominan en Judea.

47. De hecho, como observa E. Tov, *Scribal Practices*, 31, ninguno de los textos procedentes de excavaciones en Judea (del siglo I d.C. y anteriores), ya sean bíblicos o no, está en un códice. Los testimonios sugieren que el uso del códice por parte de los judíos pudo haberse desarrollado tan solo como parte de aquella disposición general más favorable a emplear este formato a partir del siglo III d.C.

la era cristiana[48]. Si bien pienso que esos dos manuscritos proceden con seguridad de manos judías, para mi análisis los considero ejemplos ocasionales de copias cristianas de textos bíblicos en rollos[49].

Dada la preferencia que los cristianos mostraban por el formato códice, no resulta sorprendente que exista diversidad de textos en los códices cristianos del siglo II. Además de escritos bíblicos (a los que prestaremos mayor atención), tenemos dos códices con el *Pastor de Hermas* (P.Iand. 1.4 [LDAB 1094]; P.Oxy. 3528 [LDAB 1095]), una posible homilía (BKT 9.22 [LDAB 4973]), una de las tres copias de *EvTom* (P.Oxy. 1 [LDAB 4028]; cf. lámina 7, Apéndice 2), un fragmento de texto similar a los evangelios de identidad dudosa (P.Oxy. 4009 [LDAB 4872]), un texto de Filón de Alejandría (P.Oxy. 1173+1356+2158+*PSI* 11.1207 y P.Haun. 1.8 [LDAB 3540]) y fragmentos del llamado Evangelio Egerton (P.Lond.Christ. 1 + P.Köln 6.255 [LDAB 4736]).

Los restantes veintiséis códices cristianos del siglo II de mi lista son todos copias de escritos de lo que se acabaría convirtiendo en el Antiguo o el Nuevo Testamento cristianos. Este mayor número de textos bíblicos en formato códice resulta por sí mismo enormemente interesante. No obstante, la escasez de copias de dichos escritos –que podamos identificar como cristianas– elaboradas en rollos (una vez más, excluyendo los opistógrafos) es aún más llamativa. Al margen de la copia de Ester y del rollo de los Salmos (cuya procedencia cristiana se debate, como hemos visto), en el siglo II no existen en formato rollo copias cristianas de textos que terminarían formando parte del canon. Es indiscutible el hecho de que, en el conjunto de manuscritos cristianos de los siglos II y III, no hay ningún ejemplo de un escrito neotestamentario copiado en el recto de un rollo[50].

48. La frase «separación de los caminos» («parting of the ways») deriva del título del libro de A. Cohen, *Parting of the Ways: Judaism and Christianity* (1954), y se ha convertido en un *topos* repetido en numerosas publicaciones académicas de las últimas décadas, ya sea para reafirmar, matizar o poner en tela de juicio la idea. Por ejemplo, cf. J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (1991); A. H. Becker-A. Y. Reed (eds.), *The Ways That Never Parted* (2003).

49. E. A. Judge-S. R. Pickering, *Biblical Papyri*, 5 n. 19, proponían que Berlin Staats.Bib.Cod.gr. f. 66 I,II (Ralphs 911), un códice del siglo III con Gn, podía reflejar un texto copiado de un rollo por un escriba cristiano.

50. Hay varios textos del Nuevo Testamento en opistógrafos: P_{22} (P.Oxy. 1228; curiosamente, no obstante, se trata de un fragmento que contiene dos columnas de Jn en el vuelto, quedando en blanco el recto); P_{13} (P.Oxy. 657 + *PSI* 12.1292; frag-

La utilización del rollo para otros textos cristianos hace que todo esto sea aún más interesante. Indudablemente, los cristianos preferían por lo general el códice, pero se sintieron libres para emplear el rollo en ciertos casos, al menos para *algunos textos*. En particular, en los artefactos más antiguos que revelan su praxis con los libros, parece que los cristianos optaron claramente por el códice para *aquellos escritos que consideraban Escritura* (o, al menos, para los escritos que empezaban a ser vistos como tal por una mayoría).

Si ampliamos nuestro análisis para incluir el siglo III, nos encontramos con el mismo panorama. El rollo parece haber sido bastante aceptable para algunos textos cristianos: tratados teológicos como *Haer* de Ireneo (ambas copias tempranas), P.Iand. 5.70, P.Ryl. 3.469 (*¿Carta contra los maniqueos?*), Julio Africano (P.Oxy. 412), P.Oxy. 2070 (¿un diálogo judeocristiano?), P.Med.inv. 71.84 (texto desconocido), textos edificantes como el *Pastor de Hermas* (BKT 6.2.1), un discurso escatológico desconocido (*PSI* 11.1200), *OrSib* (P.Oslo 2.14), homilías (P.Mich. 18.764), textos litúrgicos (BKT 6.6.1), el fragmento de la armonía de los evangelios de Dura Europos (P.Dura 10), y otros evangelios (o textos parecidos) como P.Oxy. 655 (*EvTom*, cf. Apéndice 2, lámina 9), P.Ryl. 463 (*Evangelio de María*) y el Evangelio Fayum (P.Vindob.G. 2325). Según mis cálculos, de las cincuenta y ocho copias cristianas de textos literarios extracanónicos fechados en los siglos II-III enumerados en el Apéndice 1, dieciocho son rollos (el 31%, un 34% si excluimos los opistógrafos)[51].

mentos de Heb en el vuelto y el epítome de Livio en el recto); P_{18} (P.Oxy. 1079; Ap en el vuelto y Ex en el recto); P_{98} (P.IFAO 2.31; un fragmento de Ap en el vuelto y un texto ilegible en el recto, tal vez parte del mismo rollo que P_{18}). Como en el caso de todas las copias opistógrafas, la reutilización de un rollo venía dictada por la necesidad o el deseo de volver a usar un material escriptorio previamente empleado para otro texto, y el opistógrafo normalmente se realizaba para el estudio personal de textos literarios o para textos documentales.

51. Excluyo los textos mágicos y algunos otros cuya procedencia es incierta. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 43-44, contaron ciento dieciocho copias de textos extrabíblicos, ampliando su análisis a todos los documentos anteriores al 400 a.C., de los que ochenta y tres presentaban formato de códice y los otros treinta y cinco eran rollos, incluyendo tres opistógrafos. Observaron que, junto a la clara mayoría de estos escritos cristianos en formato de códice, «una notable minoría está en rollos», siendo significativo el número de estos en determinadas categorías. Para los textos documentales y «paraliterarios», los cristianos siguieron empleando el rollo durante bastante tiempo. Por ejemplo, la colección de papiros carbonizados del siglo VI descubiertos en 1993 en una iglesia de Petra

En lo tocante a los textos bíblicos, como ya señalamos anteriormente, no hay, entre los manuscritos cristianos de los siglos II y III, obras del Nuevo Testamento copiadas en un rollo sin usar previamente[52]. Respecto a los escritos del Antiguo Testamento, además de los dos manuscritos citados cuya procedencia es incierta, hay que considerar nueve más fechados en el siglo III o a caballo entre los siglos III y IV. En el caso de al menos varios de ellos, hay razones para plantearse si pueden ser copias judías[53]. En ese caso, su formato de rollo no atestigua las preferencias cristianas. No podemos, y no es preciso, ocuparnos de este tema de forma pormenorizada a fin de llegar a una conclusión definitiva acerca de los nueve manuscritos. Para al menos tres, en cualquier caso, hay buenas razones para suponer que son judíos. Por ejemplo, una copia de Salmos (Stud.Pal. 11.114) tiene el tetragrámaton escrito en caracteres hebreos, una práctica que se halla en copias indiscutiblemente judías de escritos veterotestamentarios griegos[54]. En otros dos rollos, P.Harris 31 (Sal) y P.Lit. Lond. 211 (Dn), la palabra θέος está escrita sin abreviar, mientras que esperaríamos que las copias cristianas del siglo III emplearan para este término la abreviatura de los *nomina sacra* (que serán analizados en el tercer capítulo).

P.Oxy. 1166 es un fragmento de un rollo con Gn fechado a mediados del siglo III y escrito con elegancia; Roberts sugería que también podría ser una copia judía utilizada por los cristianos[55]. En cuanto a P.Harris 2.166, tal vez fuera una antología y no una copia completa de Ex. En tal caso, no sirve para conocer las preferencias cristianas a la hora de copiar textos bíblicos. Otro es un opistógrafo (P.Lit.Lond.

comprende ciento cincuenta y dos rollos, documentos privados de una próspera familia local, principalmente de tema financiero en relación con matrimonios, herencias, ventas, préstamos y pleitos, así como impuestos. L. Koenen, *The Carbonized Archive from Petra*, presentó un avance general; J. Frösèn ha editado el primer volumen de manuscritos en 2002: *The Petra Papyri*.

52. Considero que P.Oxy. 1228 (P_{22}) es una copia opistógrafa.

53. Las reflexiones fundamentales son las siguientes: K. Treu, *Die Bedeutung des Griechischen*, que pone en tela de juicio los criterios habituales para distinguir manuscritos bíblicos cristianos y judíos. Cf. además C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 74-78, quien responde a Treu y aclara los criterios que propone; C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 38-42; E. A. Judge-S. R. Pickering, *Biblical Papyri*, 5-7.

54. E. Tov, *Scribal Practices*, 218-221.

55. C. H. Roberts, *The Christian Book and the Greek Papyri*, espec. p.157.

207), con Sal escrito en el vuelto de un rollo originalmente empleado para copiar una obra de Isócrates. Como ya indicamos más arriba, los opistógrafos no son realmente importantes como pruebas de las opciones relativas al formato de los libros.

Cabe destacar, en cualquier caso, los dos restantes. Se trata de P.Oxy. 1075, un rollo utilizado originalmente para una copia de Ex, y P.Alex.inv. 203, una copia de Isaías. Ambos contienen la abreviatura de los nomina sacra para Κύριος, una praxis gráfica que normalmente se considera típica de las copias cristianas[56]. Es decir, estos dos manuscritos podrían ser la excepción a la preferencia de los primeros cristianos por el códice para copiar textos bíblicos. Pero también podrían ser casos singulares de la asunción por parte de copistas judíos de *nomina sacra*, un ejemplo de influjo mutuo en la tradición gráfica de círculos judíos y cristianos, que probablemente debatían y dialogaban en el siglo II.

Por consiguiente, dependiendo del valor que concedamos a estos casos particulares, podrían existir copias cristianas de textos veterotestamentarios en rollo: quizá solo dos, quizá alguna más. Es decir, de aproximadamente setenta y cinco manuscritos de escritos veterotestamentarios fechados en los siglos II y III (incluyendo algunos que pueden ser tanto cristianos como judíos), a lo sumo nueve son rollos (sin contar los opistógrafos), un 12% del total. Y si eliminamos los rollos que con bastante probabilidad son copias judías, el resultado se aproxima al 4-7%[57]. En cualquier caso, está claro que los cristianos optaron especialmente por el códice para la copia de escritos que consideraban como Escritura.

Habida cuenta del uso mayoritario del rollo en la cultura de la época, no debería sorprendernos que los cristianos utilizasen tanto rollos como códices para sus textos literarios, incluyendo ocasionalmente (al parecer) también escritos bíblicos (después de todo, estamos analizando la conducta humana y la experiencia nos dicta que no debemos esperar un criterio uniforme). El fenómeno más llamativo y curioso consiste en que los cristianos privilegiaran el códice del

56. Incluso C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 39-40, que subrayaron la preferencia del cristianismo primitivo por el códice, están dispuestos a aceptar que estos eran «dos rollos normales de origen cristiano».

57. Cf. Apéndice 1, especialmente las entradas 1-90, a excepción de aquellas marcadas con un solo asterisco (que son con seguridad manuscritos judíos).

modo en que lo hicieron, especialmente para los textos de la Escritura. Es decir, en la opción por un determinado formato de libro por parte de los cristianos destacan dos rasgos: una preferencia general por el códice y una particularmente acentuada predilección por el códice para aquellos textos considerados como Escritura.

Por consiguiente, las preferencias de los primeros cristianos a la hora de copiar textos no pueden explicarse a la luz de la tendencia general de la época. Quizá nos encontramos con una deliberada predisposición *contraria* a los hábitos más extendidos de la época en la copia de libros. Teniendo en cuenta la evidente estimación del rollo como formato de libro para obras literarias y para textos sagrados en el siglo II d.C., el uso cristiano del códice habría llamado la atención. Ni los propios cristianos ni el público en general dejarían de percibir que esta clara predilección por el formato del códice los distinguía.

El puesto relevante del códice en la praxis de los primeros copistas cristianos puede ser la expresión más antigua conocida de una «cultura material» propiamente cristiana[58]. Los debates académicos respecto a cómo y cuándo el cristianismo primitivo puede ser identificado y distinguido como tal deberían tener muy en cuenta el conjunto de estos importantes artefactos que son los manuscritos cristianos de los siglos II y III. Ciertamente, no deberíamos suponer que una persona del siglo II se consideraba a sí misma como «pagana», «judía» o «cristiano», o que cualquier forma de cristianismo se distinguía por completo del judaísmo[59]. No obstante, el testimonio material de la praxis cristiana en torno a los libros indica que en su *predilección* por el códice los cristianos se diferenciaban aparente-

58. Repito lo que puse de manifiesto en L. W. Hurtado, *The Earliest Evidence*, 271-288.

59. J. M. Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, ofrece un interesante número de críticas a los presupuestos y categorías académicos. No obstante, también muestra la curiosa tendencia propia de los exegetas a ignorar la importancia de los primeros manuscritos cristianos como artefactos. Por ejemplo, adviértase su confiada afirmación de que para los dos primeros siglos, «no hay disponibles restos materiales que sean signos de la identidad cristiana, y/o si están a nuestra disposición, no serían discernibles» (p. 171). Como muestra el Apéndice 1, al menos hay diez manuscritos cristianos fechados en el siglo II y otros treinta y tres datados a finales del siglo II o a comienzos del siglo III. Aunque en la mayoría de los casos sólo sobreviven fragmentos, estos constituyen un conjunto bastante significativo de restos materiales cristianos.

mente de los demás, al menos en los siglos II y III[60]. Como veremos en el siguiente capítulo, los *nomina sacra* podrían constituir otro rasgo distintivo del cristianismo primitivo en lo relativo al libro. Además, tanto la preferencia por el códice como el empleo de *nomina sacra* son *convenciones*, prácticas que al parecer se difundieron rápida y ampliamente entre los primeros círculos cristianos y fueron asumidas como nuevas costumbres cristianas.

2. ¿Por qué los cristianos prefirieron el códice?

Antes de examinar las distintas propuestas acerca de cómo y por qué los cristianos optaron por el códice, debo advertir algo: «En los testimonios conservados no percibimos que la preferencia cristiana por el códice haya experimentado una evolución gradual, sino que su adopción parece haber sido tan completa como temprana»[61]. No obstante, como acabamos de señalar, hemos de pensar que esto fue una *convención* que se extendió rápidamente entre los cristianos, no algo legislado o impuesto por parte de una autoridad eclesial. En otras palabras, nos enfrentamos a un verdadero problema histórico, y es comprensible que los estudiosos hayan propuesto soluciones diversas.

En primer lugar deseo examinar la postura defendida por Robert Kraft (que desarrolla una tesis propuesta hace algunas décadas por Kurt Treu), según la cual el códice y los *nomina sacra* no son en realidad rasgos distintivos de la praxis gráfica cristiana, sino que fueron tomados de la praxis de los escribas judíos[62]. Coincido con él en que el cristianismo primitivo «en buena medida se formó manteniendo una relación íntima (tanto en lo positivo como en lo negativo) con los diversos tipos de judaísmo presentes en el mundo grecorromano», y también en que hay motivos para pensar que en algunas cuestiones la praxis de los escribas cristianos se vio influida por la tradición judía previa (por ejemplo, en la separación del texto por unidades de sentido)[63]. No obstante, un método histórico apropiado

60. Así, el uso ocasional y limitado del códice por otros no anula la distinción.
61. L. W. Hurtado, *The Earliest Evidence*, 272.
62. R. Kraft, *The «Textual Mechanics»*; K. Treu, *Die Bedeutung des Griechischen*, 123-144.
63. R. Kraft, *The «Textual Mechanics»*, 68.

exige que las hipótesis sean examinadas a la luz de los testimonios que tenemos a nuestra disposición.

Como Kraft advierte de inmediato, ningúno de los manuscritos indiscutiblemente judíos, fechados en el siglo I d.C. o antes, es un códice, ni muestra el sistema de abreviaturas de los *nomina sacra* para palabras especiales tan conocidas en los manuscritos cristianos[64]. A mi juicio, esto resulta decisivo, y es conclusión compartida con otros investigadores[65]. Kraft (como anteriormente Treu) señala un pequeño número de manuscritos, fechados en distintos momentos desde finales del siglo II hasta los siglos IV-V d.C., en los que encontramos una curiosa mezcla de rasgos que muy a menudo son considerados como características de la praxis gráfica judía o cristiana, sosteniendo (con cierta coherencia y contando con el apoyo de otros exegetas) que al menos uno o dos códices de textos bíblicos, por ejemplo, son probablemente judíos[66].

Ya he indicado que resulta difícil asegurar la procedencia judía o cristiana de esos manuscritos, y he propuesto que resulta perfectamente plausible que los hábitos gráficos de algunos copistas –a juzgar por los testimonios, una minoría– puedan reflejar distintos influjos o mezcolanzas. También repito que, después de todo, estamos estudiando la conducta humana, por lo que no deberían sorprendernos prácticas distintas; por otra parte, en la medida de mis conocimientos, la forma de escribir no estaba legislada ni controlada por las

64. R. Kraft, *The «Textual Mechanics»*, 51, remite a su «intuición» y a sus «sospechas» (p. 66) respecto a que el empleo cristiano del códice proceda del uso judío, pero duda de que «en algún momento tengamos las pruebas necesarias» (p. 66) para confirmar su postura. Para la posible conexión entre los *nomina sacra* y el tratamiento que los escribas judíos daban al tetragrámaton, cf. el capítulo tercero.

65. Cf. C. Sirat, *Le livre Hébreu*, quien concluye que «ni los textos ni la arqueología respaldan la hipótesis de las fuentes judías para el códice cristiano» (p. 124).

66. Cf. R. Kraft, *The «Textual Mechanics»*, 66, donde en particular considera que P.Oxy. 656 (un códice de los siglos II-III con texto de Gn) es judío «casi con toda seguridad». Esta opinión está respaldada por C. H. Roberts, *Manuscript*, 76-77, donde revisa su planteamiento anterior, y Van Haelst (VH 32-33, 13). Se trata también de la postura adoptada en la ficha elaborada para este manuscrito en el proyecto PRCE de la Universidad Macquarie. Especialmente significativa es la tendencia del escriba original a dejar un espacio en blanco en los lugares donde debía aparecer el tetragrámaton, los cuales han sido rellenados por otra mano con Κύϱιος (sin abreviar). Si es cierto, esto convierte a P.Oxy. 656 en el primer texto judío de la Biblia en forma de códice, y el ejemplo más temprano de un texto en que el tetragrámaton ha sido sustituido por Κύϱιος.

autoridades de la sinagoga o de la iglesia. Asimismo, lo normal sería encontrar algunas excepciones a las convenciones o costumbres más generalizadas, como así ocurre en los testimonios manuscritos. Tenemos un uso mayoritario del códice en manuscritos claramente cristianos –en especial para textos bíblicos–, con algunos posibles casos de uso del rollo. Por otro lado, encontramos algunos otros casos (más o menos probables) de manuscritos de los primeros siglos de nuestra era elaborados por judíos o para ellos en formato de códice (entre los que P.Oxy. 656 es un ejemplo particularmente interesante). No obstante, estos escasos ejemplos no pueden servir para defender algo que no apoyan la mayoría de los testimonios.

Resumiendo, creo que Kraft y Treu no son convincentes al sostener que la utilización del códice por parte de los cristianos proviene del uso judío anterior. La mayoría de los exegetas piensan de otro modo porque así parece exigirlo el peso de la evidencia[67]. Ciertamente no hay indicios de que los judíos usaran el códice en la misma medida que lo hicieron los cristianos. Independientemente de las razones, desde muy pronto los cristianos adoptaron el formato de códice, que ya estaba en uso –si bien de forma limitada– en época romana, y muy rápidamente lo convirtieron en su formato favorito, especialmente para sus Escrituras.

Pasemos a continuación a valorar otras propuestas respecto al modo y a los motivos que hicieron del códice un elemento tan característico del cristianismo primitivo. Podemos organizarlas en tres categorías: a) aquellas que subrayan supuestas ventajas prácticas del códice; b) aquellas que consideran que la preferencia refleja el trasfondo socioeconómico de los primeros cristianos; y c) las que proponen que el uso del códice en el cristianismo primitivo representa una opción deliberada por adoptar un formato de libro distinto al generalmente preferido en aquellos momentos. Tal vez debamos aceptar que hay más de una razón y más de un fase histórica en el proceso que llevó a la predilección cristiana por el códice. No obstante, in-

67. Al revisar un borrador de este capítulo, Kraft escribió que la mayor parte de los estudiosos suscriben dicha postura «porque están predispuestos a aceptar determinados presupuestos» (que no especificó). En cualquier caso, como afirmo más arriba, las pruebas parecen llevarnos a la conclusión de que la preferencia del códice por parte de los cristianos fue una innovación. No es correcto decir que una deducción establecida a partir de los datos constituya un «presupuesto».

sisto, esos primeros pasos parecen haberse dado ya en la fecha de la que proceden los manuscritos cristianos más antiguos conservados. Por ello, al margen de los factores y de las posibles etapas, tuvo que haber ocurrido en una fecha sumamente temprana.

a) *Ventajas prácticas*

Roberts y Skeat sometieron a una crítica bastante severa varias propuestas sobre las presuntas ventajas prácticas del códice, de modo que basta con resumir aquí los resultados y añadir algunos comentarios personales[68]. Parece cierto que copiar un texto en un códice podría resultar menos costoso que hacerlo en un rollo. Por ejemplo, Skeat calculaba que la copia del códice Chester Beatty con las cartas paulinas pudo suponer un ahorro de un 26% de espacio respecto a la copia de los mismos textos en un rollo[69]. No obstante, como creían Roberts y Skeat, parece poco probable que esta reducción del coste sea suficiente para explicar la mayoritaria preferencia por el formato de códice entre los primeros cristianos[70]. Si realmente hubiese sido un factor importante, llama la atención que no se aprecie en los primeros códices cristianos un esfuerzo por aprovechar al máximo el material escriptorio: la letra no suele ser más pequeña o estar más comprimida que la que se encuentra en los rollos literarios, y ni los amplios márgenes ni el generoso espaciado interlineal reflejan el más mínimo interés por ahorrar material. Resumiendo, hay pocas pruebas para aceptar la sugerencia de que el códice fuera adoptado por los cristianos por razones de tipo económico.

Quiero añadir que el análisis de Skeat incluía sólo los probables costes del papiro y el sueldo del copista. Pero existe otro factor. Para copiar en un rollo se adquiría un pedazo lo suficientemente largo de material y luego se escribía el texto en columnas[71]. Sin embargo, un

68. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 45-53. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 54-56, también revisó tales propuestas con resultados similares.
69. T. C. Skeat, *The Length of the Standard Papyrus Roll*.
70. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 46.
71. Simplifico en gran medida todos los aspectos que conllevaba, particularmente a la hora de producir una copia de buena calidad de un texto en un rollo. Esto exigía un cálculo cuidadoso de la anchura de las columnas, así como otras habilidades por parte de los escribas. Cf. W. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes*, 86-99. Por otro lado, el códice requería una artesanía diversa.

códice exigía un trabajo adicional de elaboración, una cierta cantidad del material escriptorio (por ejemplo, el papiro) cortado en piezas del tamaño deseado, que posteriomente eran dobladas a la mitad con el propósito de formar dos hojas, para finalmente unir todas las hojas del códice de una determinada forma. Más adelante en este mismo capítulo, describo con mayor detalle las medidas empleadas en la fabricación de códices por los primeros cristianos. De momento, simplemente quiero poner de relieve que el formato del códice requería el desarrollo de unas habilidades adicionales distintas de las exigidas por el rollo[72]. Como observó William Johnson, «la producción de un códice conllevó la necesidad de adquirir habilidades especiales como el conocimiento de la forma de diseñar y fabricar cuadernos, de coserlos, así como de elaborar y colocar las tapas. En comparación, la manufactura de un rollo es prácticamente trivial»[73]. Es decir, la decisión de usar un códice suponía algunos pasos adicionales de importancia en la elaboración de la copia definitiva; por ello, resulta mucho más interesante el hecho de que los primeros cristianos empleasen tan abundantemente este formato de libro.

También se ha argüido que otra posible ventaja del códice era que su lectura resultaba más sencilla o cómoda. Pero debemos advertir que esta idea seguramente refleja nuestra mayor familiaridad con el uso del descendiente del viejo códice, el moderno libro. De hecho, basándose en un pequeño experimento, Skeat sugirió que probablemente el rollo tenía ciertas ventajas sobre el códice, al menos para la lectura corriente de textos continuos[74]. Se podría añadir que, si el códice fuese un formato de libro tan claramente superior para la lectura de un texto, ¿por qué la mayor parte de los usuarios de textos literarios de los siglos II y III siguieron prefiriendo el rollo? ¿Eran los cristianos los únicos con el suficiente sentido común? Por mucho que admire a los primeros cristianos en varios aspectos, esto contradice cualquier lógica.

72. Por ejemplo, adviértase la comparación entre lo que suponía el uso de un códice y un rollo en W. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes*, 85-86.

73. *Ibid.*, 86-87.

74. T. C. Skeat, *Roll versus Codex*. Cf. también C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 49-50, y la nota de Skeat sobre su experimento de volver a enrollar un rollo de papiro, planteando que los lectores de la antigüedad probablemente no consideraban que el rollo fuese una forma demasiado difícil de leer textos (J. K. Elliott [ed.], *The Apocryphal New Testament*, 60-63).

¿O deberíamos pensar que el peso de la tradición era tan intenso que impidió a la mayoría de la gente adoptar el códice, mientras que los cristianos fueron sencillamente más flexibles o tuvieron mayor capacidad de adaptación? En tal caso, cabría esperar una cierta experimentación inicial con el códice por parte de los cristianos, seguida por un uso paulatinamente más confiado y sistemático. Pero, como ya hemos visto, el testimonio de los artefactos sugiere un uso mayoritario y casi exclusivo del códice, y en época tan temprana que ya está plenamente consolidado en el momento del que proceden los testimonios más antiguos conservados.

Asimismo, resulta dudosa la sugerencia de que se optó por el códice porque presuntamente ofrecía mayor facilidad a la hora de consultar un pasaje concreto del texto. Como ya señalaron Roberts y Skeat, esta propuesta no es convincente si se examina detenidamente[75]. Al no existir divisiones de capítulos y versículos, que fueron introducidas mucho más tarde, la única manera de encontrar un pasaje en particular habría sido buscando en las proximidades del texto o quizá mediante la esticometría, es decir, el cálculo del número de líneas de un texto en determinados puntos del manuscrito. La única forma de que este método pudiera haber funcionado habría sido indicar un pasaje mediante el número de *stichoi* (líneas de texto) desde el comienzo o el final del texto. De todos modos, apenas hay pruebas de que se recurriera a este procedimento. Los números de páginas que se encuentran en algunos códices primitivos parece que más bien sirvieron para mantener las hojas en el orden correcto a la hora de encuadernarlo y para asegurarse de que no faltaba ninguna[76].

Podemos suponer que el principal atractivo del códice para los primeros cristianos radicaba en su capacidad para acoger mayor cantidad de texto. De hecho, advirtiendo que una serie de códices datados entre los siglos II y IV d.C. tienen cincuenta o más líneas por página, Eric Turner señala que «la gran capacidad de almacenar texto era el principal atractivo para el códice de papiro en el periodo de su expansión»[77]. En todo caso, es importante observar que de los veintinueve códices

75. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 40-51.

76. No lo sabemos con total seguridad y en todos los casos, pero se trata de una opinión que comparte la mayor parte de los papirólogos.

77. E. G. Turner, *Typology*, 95. Cf. la tabla 14 (p. 96-97), donde incluye una lista de los códices más destacados.

primitivos que considera Turner con un gran número de líneas por página, sólo uno se puede identificar como cristiano: P.Chester Beatty IX-X, que originalmente contenía Ez, Dn y Est[78]. Es decir, la propuesta de Turner *no* sería aplicable a las prácticas de copia de los primeros cristianos. La impaginación de los primeros manuscritos cristianos (con un número habitual de líneas por página, márgenes generosos y espacio interlineal) indica que por lo general no estaban preparados para aprovechar la máxima superficie para escribir.

Por otra parte, muchas de las propuestas de los investigadores se han apoyado en nociones erróneas respecto al tamaño y a la capacidad de los antiguos rollos. El recientemente publicado estudio de Johnson demuestra que los cálculos anteriores de que un rollo tipo media entre nueve y diez metros «deben ser muy matizados» y que «parece indicado suponer que la norma oscilaría entre los tres y los quince metros», existiendo bastantes ejemplos que sobrepasan ampliamente los quince[79]. El análisis que hace Tov sobre los testimonios de Judea apunta básicamente en la misma dirección[80]. También deberíamos señalar que un rollo adecuado para un texto de buen tamaño formaría un cilindro de unas dimensiones más modestas de lo que podríamos imaginar. El cálculo que hace Johnson del diámetro de los rollos de diversas longitudes muestra, por ejemplo, que el diámetro de un rollo de diez metros de largo era de unos 7,4 cm, «aproximadamente el mismo que el de una botella de vino» e incluso un rollo enorme de veinte metros era algo más pequeño que una botella de refresco de dos litros (10,45 cm). Skeat calculó que un rollo de 18 cm de alto y 6 m de largo formaría un cilindro de 5 o 6 cm de diámetro, «que fácilmente podría sostenerse en la mano»[81]. Incluso si aceptamos un rollo significativamente más grande y seguimos los cálculos de diá-

78. En este códice con un único cuaderno (59 hojas dobladas que forman 118 folios), Ez ocupaba la primera mitad, mientras que Dn y Est (escritos por una mano diferente) conformaban la segunda mitad. Para una descripción más amplia, cf. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus VII, Ezekiel, Daniel, Esther: Text*, London 1937, v-xii.

79. W. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes*, 148-149. Por ejemplo, cf. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 47.

80. E. Tov, *Scribal Practices*, 74-79, presenta rollos de hasta veinticinco y treinta metros de largo.

81. T. C. Skeat, en *Collected Biblical Writings*, 81. Skeat reconoce su error anterior al calcular el diámetro de dicho rollo en unos 3 o 4 cm (como aparece en C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 47).

metros que hace Johnson, por ejemplo, un rollo de 7,5 m formaría un cilindro de unos 6,4 cm, un objeto fácilmente manejable.

Que yo sepa, la única ventaja del códice mencionada por los escritores de la antigüedad es el elogio que hace Marcial del carácter portable de este formato (*Epig.* 1, 2). Lo que Marcial parece ensalzar, sin embargo, no es tanto el formato de códice en sí, cuanto más específicamente los *pequeños* códices de pergamino, tal vez algo parecido a las modernas ediciones de bolsillo de obras literarias (*brevibus membrana tabellis*)[82]. Algunos exegetas han propuesto que el formato de códice, en particular los códices de pequeño tamaño, pueden haber resultado más atractivos y prácticos para los maestros y evangelistas cristianos itinerantes, lo cual puede explicar la preferencia de los cristianos por este formato. Me ocuparé de esta sugerencia en breve. De momento simplemente indico que, incluso si la naturaleza portable de los códices de «pequeño» tamaño puede haber sido el factor inicial que hizo que este formato resultase atractivo para algunos evangelistas cristianos en fechas muy tempranas (¿siglo I?), la posterior adopción generalizada del códice en el cristianismo primitivo exige otros factores. No hay razón para pensar que muchos de los códices cristianos de los siglos II y III estuviesen preparados para el uso o la lectura itinerante. En realidad, es más probable que fuesen preparados para que los usaran cristianos con una residencia fija, como por ejemplo Oxirrinco. La predilección por el formato de códice entre los cristianos parece reflejar que lo valoraban por algo más que por su portabilidad.

En suma, aunque es plausible que las posibilidades que ofrecía el formato de códice de pequeño tamaño pudo haberlo hecho atractivo para el uso itinerante de algunos de los primeros cristianos, ello no explica por sí mismo la enorme y ampliamente extendida predilección por el códice en el cristianismo primitivo.

b) *Explicación socioeconómica*

G. H. R. Horsley propuso que la combinación de diversos factores predispuso a los primeros cristianos a favor del códice. Sosteniendo que en los primeros siglos los cristianos procedían en gran

82. E. G. Turner, *Typology*, 39, proporciona ejemplos de copias de obras literarias en pequeños y tempranos códices de pergamino.

medida de estratos sociales con un limitado nivel educativo, sugirió que estaban más acostumbrados al códice, debido a su empleo en la escuela elemental y en los negocios del día a día, mientras que el rollo era el formato más empleado para la literatura por la «elite bien formada» del momento. También afirmó que en los dos primeros siglos los cristianos «no consideraban que los textos que acababan de escribir [se refería, al parecer, a textos como los que terminaron por formar parte del Nuevo Testamento] fueran sagrados», por lo que el formato de códice usado en la vida diaria parecía totalmente apropiado[83]. Habiéndose visto favorecido en un primer momento por estas razones, el códice se convirtió más tarde en el formato tradicional y preferido para los textos cristianos. No obstante, existen al menos dos graves problemas con las propuestas de Horsley.

En primer lugar, la caracterización socioeconómica de los primeros cristianos resulta inadecuada. Probablemente, en los primeros siglos hubo muchos cristianos con escasa formación. Pero últimamente los exegetas han mostrado que desde el siglo I las comunidades cristianas estaban ubicadas por lo general en núcleos urbanos, no en emplazamientos rurales y atrasados, y que los conversos procedían de niveles socioeconómicos diversos, incluyendo (especialmente entre los dirigentes de las comunidades) gente con unos recursos económicos y una educación que sobrepasaban los niveles básicos[84]. En todo caso, no eran solo miembros de la «elite bien formada» los que tenían ocasión de emplear textos escritos en rollos; el formato era el que predominaba en los primeros momentos de época romana. No hay motivo para suponer que la gente de niveles sociales inferiores se viese menos influida por la predilección generalizada por el rollo y estuviese más preparada para pasarse con tanta facilidad al códice[85].

83. G. H. R. Horsley, *Classical Manuscripts*, especialmente p. 81-83. De todos modos, cf. el reconocimiento por parte del mismo autor de que en los primeros círculos cristianos había miembros pertenecientes a una clase socioeconómica más elevada: G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* V, Sydney 1989, 108-111 (agradezco esta cita a Scott Charlesworth).

84. Por ejemplo, cf. A. J. Malherbe, *Social Aspects*, 29-59; W. A. Meeks, *The First Urban Christians*. El trabajo pionero y más influyente fue el realizado por E. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*.

85. Horsley sigue básicamente la propuesta de G. Cavallo, *Libri, Editori e Pubblico nel mondo antico: Guida storica e critica*, Roma 1975, 83-86. Sin embargo, C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 68-70, mostraron que los restos del antiguo material de lectura a nivel popular son casi todos rollos, no códices.

Todavía más importante es el hecho de que la predilección de los primeros cristianos por el códice es evidente no sólo en las copias de sus propios textos, como los que terminaron por formar parte de los escritos neotestamentarios (cuya condición de Escritura no estaba plenamente confirmada en el siglo II), sino también en las copias de escritos del Antiguo Testamento, cuya importancia como Escritura fue claramente aceptada por los cristianos desde los primeros años. Como ya he señalado, desde muy pronto los cristianos optaron por el códice, especialmente para aquellos textos que parecían haber valorado como sagrados o llenos de autoridad. Por ello, las asociaciones del códice con las copias de textos utilizados en la escuela o en el contexto de los negocios y las transacciones mercantiles cotidianas son más bien irrelevantes. La predilección cristiana por el códice tiene otro significado.

c) *¿Una opción deliberada?*

Ni las presuntas ventajas prácticas del códice ni los supuestos factores socioeconómicos bastan para explicar la preferencia de los cristianos por este formato. Es decir, por formularlo en negativo, no parece que hubiera nada ventajoso que hiciera del códice la opción obvia, y nada que sugiera que la predilección de los cristianos por él se desarrollara sin que éstos fueran conscientes de que se trataba de una transformación notable, algo discordante con la cultura general de la época. Por el contrario, debemos contemplar la predilección cristiana por el códice como algo llamativo que exige una explicación más adecuada. Además, dada la preponderancia del rollo en la cultura global –como indican los artefactos paganos y judíos–, hemos de preguntarnos si la preferencia de los cristianos por el códice representa no sólo una característica del cristianismo primitivo, sino también un rasgo distintivo, una convención que tal vez tuviera cierta importancia a nivel semiótico.

Al considerar el puesto del códice en el cristianismo primitivo, sugiero que tengamos en cuenta dos cuestiones. Siguiendo un orden cronológico inverso, en primer lugar nos encontramos con la preferencia generalizada de los cristianos por el códice ya mostrada en los más antiguos testimonios materiales, así como con lo que esta opción pueda significar y decirnos respecto al cristianismo primitivo. En segundo

lugar, la intensidad de esta opción es tal que probablemente debamos postular la existencia de un uso o usos anteriores del códice por parte de los cristianos que tendrían la fuerza necesaria para sentar un precedente que hiciera surgir lo que podemos considerar una primitiva convención cristiana en la copia y producción de libros[86]. Subrayo de nuevo que la extraordinaria prontitud y amplitud en el uso del códice en la praxis gráfica cristiana parece difícil de explicar en virtud de un proceso gradual. Como señaló Gamble, la predilección cristiana por el códice es «una auténtica anomalía que requiere explicación»[87]. Debemos buscar un estímulo, probablemente algún uso o usos del códice lo suficientemente tempranos como para determinar la posterior praxis cristiana[88]. Aunque este planteamiento es generalmente aceptado, han existido distintas propuestas respecto a ese posible y determinante uso temprano del códice por los cristianos[89].

A lo largo de los años, Roberts y Skeat han ofrecido tres teorías sucesivas sobre el original e influyente uso cristiano del códice. Su primera propuesta, basada en parte en la premisa de que el códice de papiro fue una evolución del libro de notas en pergamino, y en parte en la hipótesis de que el evangelio de Marcos fue el primer evangelio escrito, consistía en que Marcos apareció por vez primera en formato de libro de notas en pergamino y tal vez en Roma (tomando en consideración la pista de la primitiva tradición cristiana que conecta a Marcos con Pedro en Roma)[90]. Además propusieron que el evan-

86. Al hablar de «uso» o «usos», acepto de forma implícita que haya uno o más de uno, anticipando a este momento las críticas (que trataremos más adelante) de cualquier teoría semejante a la del «big bang» que contemplase que un único uso del códice ejerció un enorme influjo.

87. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 54.

88. E. G. Turner, *Typology*, 40, indicó que el rollo de papiro estaba tan «firmemente consolidado que era preciso un impacto mayúsculo para provocar los experimentos que llevaron a que finalmente fuera sustituido por el códice», concluyendo que «tuvo que haber un motivo poderoso para usar el formato de códice».

89. C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 53, sostenían que la motivación cristiana que llevó a adoptar el códice de un modo tan generalizado tuvo que ser «algo tremendamente poderoso». A pesar de rechazar las propuestas que hicieron, H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 58, consideró que estaban en lo cierto al pensar que «tuvo que haber un acontecimiento decisivo que sentó un precedente», que llevó a que el códice se convirtiera rápidamente en el formato de libro predominante en el cristianismo primitivo.

90. Cf. Eusebio, *HistEccl* 3, 39, 15-16. Para un estudio al respecto, cf. C. C. Black, *Mark*, 82-94.

gelio de Marcos llegó con este mismo formato a Egipto, donde fue copiado en papiro, ejerciendo un enorme influjo en la praxis del libro cristiano. Posteriormente, reconociendo que los argumentos contra esta propuesta eran «formidables», sabiamente dejaron de sostenerla[91]. No hay razón para pensar que Marcos apareciera originalmente en formato de libro de pergamino ni que estuviera conectado con Alejandría en fechas tempranas. Asimismo, el testimonio de los manuscritos apunta a que Mateo y Juan fueron copiados mucho más y se extendieron por un territorio más amplio, y no da pie para suponer que Marcos tuviera un papel influyente en Egipto desde fechas tempranas.

Su segunda propuesta sostenía que el códice y la curiosa praxis gráfica conocida como *nomina sacra* –que parece haber surgido de forma paralela a la preferencia cristiana por el códice– tuvieron un origen común, y que ambas convenciones procederían de un primitivo centro cristiano con «la suficiente autoridad como para idear tales innovaciones e imponerlas en el cristianismo»[92]. A su juicio, solamente cumplían tales requisitos Jerusalén y Antioquía, inclinándose por la segunda como opción más probable[93]. Sin embargo, esta teoría no es más convincente que la primera. Ingenuamente, da por supuesta la existencia de una autoridad eclesial y una centralización que resultan totalmente anacrónicas en los siglos I y II d.C. Tampoco tiene fundamento su idea de que el uso judío de tablillas de cera para anotar las ideas de los maestros de la ley condujo a una práctica similar para recoger los dichos de Jesús, lo cual a su vez habría llevado a utilizar el códice de papiro para los textos bíblicos y otros escritos. Los discípulos de Jesús tal vez usaran tablillas de cera –lo cual no deja de ser más que una posibilidad–, pero esto difícilmente explicaría la predilección de los cristianos por el códice para textos «literarios» más amplios, como los escritos del Antiguo Testamento y los que terminaron por formar parte del Nuevo.

91. C. H. Roberts–T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 54-57. La propuesta había sido realizada por C. H. Roberts en 1954, *The Codex*.

92. C. H. Roberts–T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 57-58.

93. *Ibid.*, 58-61. Anteriormente C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 44-46, había propuesto Jerusalén como el lugar de origen de los *nomina sacra*, creyendo que solamente «el grupo de los apóstoles o de sus inmediatos sucesores» tuvieron la suficiente autoridad como para «establecer pautas para los escribas cristianos».

Skeat presentó después una tercera propuesta: que el códice fue inicialmente adoptado por los primeros cristianos para realizar una edición de los cuatro evangelios canónicos en un solo volumen[94]. Por lo visto, aceptando que los anteriores intentos llevados a cabo por Roberts y él mismo de encontrar un estímulo adecuado para la aceptación cristiana del códice adolecían de anacronismo y otros graves problemas, Skeat propuso entonces identificar «algo que el códice haría sin problemas, pero que el rollo no podía hacer bajo ningún concepto»[95]. Aceptando que los evangelios circularon separados en primer lugar en rollos de papiro, Skeat planteaba que en algún momento a comienzos del siglo II «la Iglesia» se aferró a la idea del «códice de los cuatro evangelios» como una forma material de expresar que esos textos en particular poseían una «autoridad y prestigio» únicos[96].

Quizá resulta coherente con la tesis de Skeat el hecho de que muchos de los códices más antiguos contengan textos de evangelios, lo que muestra ciertamente que los primeros cristianos aceptaron ampliamente el formato de códice para esos escritos. No obstante, el problema fundamental de la teoría de Skeat radica precisamente en el testimonio de los artefactos. El códice más antiguo que contiene los cuatro evangelios es P_{45} (P.Chester Beatty I), datado normalmente en torno al 250 d.C. Además, si tenemos en cuenta todos los códices con evangelios fechados en el siglo II y en la primera mitad del siglo III, la mayor parte parece haber contenido un único evangelio: P_{52} (P.Ryl. 457: Jn), P_{66} (P.Bod. II: Jn); P_{77} (P.Oxy. 2683 + 4405: Mt); P_{90} (P.Oxy. 3523: Jn); P_{103} (P.Oxy. 4403: Mt); y P_{104} (P.Oxy. 4404: Mt). Aun aceptando la tesis de Skeat de que P_{75} (P.Bod. XIV-XV; fragmentos de Lucas y Juan) originariamente incluía también Mateo y Marcos, de que P_4 (fragmentos de Lc) forma parte del mismo códice que P_{64} y P_{67}, y que este códice (reconstruido) originalmente incluía los cuatro evangelios canónicos y ha de ser fechado a finales del siglo II, resulta claro que cuando en el siglo II el códice se empleaba para los evangelios, lo más común era incluir uno solo[97]. Si el ímpetu primordial y la ra-

94. C. H. Skeat, *The Origin of the Christian Codex*.

95. C. H. Skeat, *Collected Biblical Writings*, 79.

96. *Ibid.*, 84-86. Resulta interesante que Skeat retornara a la idea de que la opción de utilizar el códice sugería que la iglesia romana desempeñó un papel fundamental en la cuestión (p. 86).

97. T. C. Skeat, *The Oldest Manuscript of the four Gospels?*

zón original para que los cristianos emplearan el códice era incluir y difundir los cuatro evangelios, ¿por qué la mayoría de los códices evangélicos del siglo II eran manuscritos con un único evangelio?

Tenemos poderosas razones para pensar que los cuatro evangelios canónicos estuvieron vinculados por la estima en que, ya en las primeras décadas del siglo II, los tenían al menos algunos grupos cristianos de importancia[98]. En cualquier caso, los testimonios materiales no proporcionan ningún motivo para considerar que el códice fue inicialmente adoptado por los cristianos para incluir los cuatro textos entre un par de tapas. Por el contrario, parece más probable que la combinación de los cuatro evangelios en el mismo códice (quizá a finales del siglo II) fuera *resultado* del hecho de que se considerasen un grupo de «libros sobre Jesús», y no el *medio* adoptado para lograrlo[99].

Me parece que la propuesta de Harry Gamble es más plausible. Coincidiendo con Roberts y Skeat en que «en la publicación y circulación de la literatura cristiana primitiva debe de haber existido un hecho decisivo capaz de sentar un precedente que rápidamente instituyera el códice en la tradición cristiana», Gamble proponía que lo que mejor cumplía los requisitos era una primitiva colección de epístolas paulinas en ese formato[100]. Como advertía este autor, las cartas de Pablo son los primeros escritos del Nuevo Testamento, los primeros textos literarios cristianos que circularon a nivel regional y, aparentemente, los primeros en ser recogidos y tratados como Escritura (como refleja 2 Pe 3, 15-16, fechada entre el 70 y el 110 d.C.)[101].

98. Por ejemplo, G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 63-91.

99. El término «libros sobre Jesús» designa los evangelios como artefactos de devoción a Jesús, y los evangelios en su totalidad (canónicos y extracanónicos) representan un conjunto notable de intentos literarios por expresar la devoción a dicha figura. Cf. mi estudio en L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 259-347.427-485 (*Señor Jesucristo*, 301-398.487-551).

100. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 58-65 (la cita procede de la p. 58). Gamble postulaba un uso anterior del códice (más bien un cuaderno) para colecciones de textos de prueba tomados de la Biblia (p. 65: «libros de *testimonia*»), pero sostenía que esos objetos no habrían causado el impacto suficiente para servir de catalizadores en el uso del códice como formato preferido por los cristianos.

101. H. Y Gamble, *Books and Readers*, 271 n. 71, cita a A. Lindermann, *Paulus in ältesten Christentum*, y a E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch*. A ellos añado A. Lindemann, *Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert*. Desafortunadamente, el reciente estudio de C. J. Roetzel, *Paul in the Second Century*, no muestra familiaridad alguna con estas obras y repite las anteriores fantasías que asumen que los grupos cristianos protoortodoxos evitan a Pablo hasta finales del siglo II.

En resumen, Gamble sostenía que las cartas de Pablo gozaban del reconocimiento religioso y estaban lo suficientemente extendidas como para que, si se copiaron en un códice hacia finales del siglo I, rápidamente hubiesen convertido a éste en el formato preferido[102].

Sin embargo, la propuesta de Gamble ha sido rebatida por dos aportaciones más recientes. En una documentada reseña sobre el libro de Gamble, Eldon Epp se quejaba de los «aspectos especulativos» de su planteamiento, y afirmaba que el relativamente menor número de códices de cartas paulinas en comparación con los códices de evangelios en el conjunto de los manuscritos cristianos de los siglos II y III hacía improbable que la edición en códice de las epístolas de Pablo fuera el detonante[103]. Además, Epp criticaba todas las propuestas de Roberts, Skeat y Gamble porque estaban fundamentadas en la premisa de que existió un determinado uso del códice en fechas tempranas que fue el origen de la preferencia de los cristianos por este formato, una crítica de la que se hace eco Graham Stanton[104]. No obstante, aunque tanto Epp como Stanton ofrecen estimulantes análisis basados en una encomiable atención a los datos más importantes, no estoy seguro de que sus propuestas sean más convincentes, o de que se libren de la acusación de especulativas. Asimismo, aunque se citan mutuamente como aliados en el rechazo de las teorías previas, me parece que sus propios planteamientos se distinguen notablemente entre sí, lo que exige examinarlos por separado.

Eldon Epp sugiere que lo que resultó decisivo en la predilección cristiana por el códice no fue ningún *texto* en particular elaborado en dicho formato, sino más bien el hecho de que los líderes cristianos itinerantes empleaban códices que contenían escritos importantes para su misión, «cualesquiera que hayan sido esos escritos»[105]. Siguiendo las indicaciones de Michael McCormick, que propuso que el códice resultó atractivo en un primer momento por lo manejable que resultaba para las misiones cristianas del siglo I, Epp planteaba

102. Cf. el estudio que hace de los testimonios de las primeras colecciones de epístolas paulinas en H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 59-61.

103. E. Epp, *The Codex and Literacy*, 18.22-24.

104. Tanto Epp como Stanton se refieren con sorna a las teorías del «big bang»: E. Epp, *The Codex and Literacy*, 21; G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 167-169.

105. Por ejemplo, esos escritos podrían haber incluido colecciones de dichos de Jesús y/o pasajes bíblicos que se empleaban en la proclamación y la catequesis (*testimonia*).

que el «códice itinerante» podría haber sido «visiblemente expuesto... y empleado... en una emotiva proclamación, en una convincente parénesis o en un acalorado debate» por parte de dirigentes cristianos itinerantes. Así pues, en «el ambiente sumamente denso de la predicación y de la edificación en el cristianismo primitivo», ese uso del códice tuvo un efecto «galvanizador» en los oyentes o conversos, convirtiéndose en el factor fundamental[106]. A partir de ahí, el códice «pasó rápidamente a ser la seña de identidad de los maestros y predicadores cristianos y se adoptó como formato para aquellos escritos que se usaban en el culto y en la vida de la comunidad cristiana»[107].

No obstante, no todo resulta convincente en la teoría de Epp[108]. Por ejemplo, aunque en principio resulta plausible que los predicadores y maestros itinerantes cristianos *pudieran* haber llevado consigo copias de obras como los escritos de la Biblia, una selección de textos bíblicos o dichos de Jesús, ¿cómo podemos saber *que* lo hicieron o que hacerlo fuera algo tan corriente como sugiere Epp? Además, aun si los líderes cristianos itinerantes llevaban a menudo consigo copias de ciertos escritos, ¿qué razón existe para asumir que normalmente fueran utilizados de una forma tan llamativa que tuvieran el impacto que propone Epp?[109]

Además, ¿qué motivo tenemos para presuponer que los libros que los dirigentes cristianos llevaban en sus misiones fueran códices? Es

106. E. Epp, *The Codex and Literacy*, 20-22; M. McCormick, *The Birth of the Codex*. El ensayo de McCormick estuvo motivado por la publicación de *The Birth of the Codex* de C. H. Roberts y T. C. Skeat.

107. E. Epp, *The Codex and Literacy*, 24.

108. En justicia, E. Epp, *The Codex and Literacy*, 24, no rechaza tajantemente la teoría de Gamble, insistiendo más modestamente en que se consideren otras explicaciones, incluyendo la suya.

109. Es sabido que Billy Graham lleva una Biblia en la mano cuando predica, dotándola de una asociación casi icónica con su ministerio, pero ¿empleaban de este modo los predicadores cristianos del siglo I las copias de textos indeterminados que sugiere Epp? Este autor no recurre a esta analogía; lo hago sencillamente para mostrar la preocupación que debemos tener a la hora de evitar anacronismos inconscientes. En los comentarios a un borrador de este capítulo, Scott Charlesworth me indicó algunas referencias a la lectura pública de textos en los primeros grupos cristianos (por ejemplo, 1 Tes 5, 27; Col 4, 16; 1 Tm 4, 13; Ap 1, 3; 22, 18) que podrían dotar de credibilidad a la propuesta de Epp. Sin embargo, no se trata de la lectura comunitaria de textos. La cuestión es si los maestros o predicadores itinerantes llevaban consigo y exponían públicamente *códices*, lo que posteriormente generó la preferencia cristiana por ese formato.

bastante probable que existieran «colecciones de testimonios» cristianas, pero resulta significativo que ninguno de los ejemplos que conocemos de selecciones judías de textos bíblicos del siglo I d.C. o anteriores (de Qumrán) sea un códice[110]. Stanton señala P.Ryl. 460 como ejemplo de una colección de testimonios cristiana en formato de códice, pero este manuscrito del siglo IV d.C. difícilmente sirve de prueba de la praxis cristiana de mediados del siglo I d.C.[111] Dada la condición del rollo como «icono cultural» en los siglos I y II d.C., ¿no es más probable que los primeros líderes cristianos hubiesen tenido a su disposición los textos en rollos, especialmente si trataban de hacer un uso visible de esos textos y de asegurarse que eran respetados? Epp advierte acertadamente que en los primeros años el uso de códices como un elemento significativo en la equipación de los líderes cristianos habría llamado la atención, en contraste con «el esperado rollo»[112]. Esto hace casi obligatoria la pregunta: ¿Se emplearon los códices de esta manera? *¿Por qué* los dirigentes cristianos itinerantes habrían preferido el códice, que gozaba de un estatus tan pequeño en la cultura, en vez del rollo, que poseía un enorme prestigio y había estado vinculado desde hacía tiempo a los textos religiosos y literarios? ¿El particular uso público de los códices por parte de los líderes cristianos no requeriría en buena lógica que tal formato contara de antemano con el carácter «sentimental» y «simbólico» que Epp pretende explicar al sugerir esta praxis?

Epp cita el ensayo de McCormick como apoyo a su propuesta acerca de la conexión entre el códice y la misión itinerante de los cristianos, pero me parece que la reflexión, por otra parte útil, de McCormick puede ser más discutible en algunas cuestiones de lo que cree Epp. McCormick considera crucial 2 Tim 4, 13, con la interesantísima petición por parte de «Pablo» de que le lleven los objetos dejados en Tróade: «la capa [...] y también los libros, sobre todo los

110. Por ejemplo, 4QTestimonia (4Q175) parece ser una página suelta, y 4QFlorilegium (4Q174, también conocido como 4QMidrEschata) y otros textos son fragmentos de rollos. Respecto a la importancia de los objetos de Qumrán para las teorías en torno a las colecciones de testimonios del cristianismo primitivo, cf. J. A. Fitzmyer, *«4QTestimonia» and the New Testament*.

111. G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 183-184. P.Ryl. 460 fue identificado por vez primera en 1936 por C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri*; y estudiado de nuevo por A. Falcetta, *A Testimony Collection in Manchester*.

112. E. Epp, *The Codex and Literacy*, 21.

'pergaminos'»[113]. «Pergaminos» traduce τὰς μεμβράνας, un préstamo del latín, que normalmente se considera referido a cuadernos de pergamino o, tal vez incluso, a códices de pergamino[114]. McCormick prefiere el segundo sentido del término, sugiriendo que este pasaje muestra que «el autor de 2 Tim esperaba que su audiencia identificara los escritos en ese novedoso formato [códice] con san Pablo». Pero luego, sin más, McCormick afirma que el pasaje muestra que en torno al año 100 d.C. los cristianos asociaban el códice con la «tradición apostólica»[115]. Especialmente si la segunda Carta a Timoteo es pseudoepígrafa, 2 Tim 4, 13 puede mostrar que *Pablo* era asociado con el códice (por las razones que sean), pero la perícopa díficilmente puede servir de base para creer que el códice estaba generalmente asociado con los apóstoles y los misioneros en particular.

Con el fin de mostrar el supuesto impacto del uso de los libros que podrían haber llevado consigo los primeros misioneros cristianos, McCormick cita Hch 17, 2, donde se presenta a Pablo defendiendo la verdad del Evangelio desde las Escrituras. Pero el pasaje está ambientado en una sinagoga, donde los lectores esperan que esté disponible al menos una copia de algunos escritos bíblicos. Ni este pasaje ni ningún otro, que yo sepa, habla de que Pablo o cualquier otro líder de la misión utilice «libros que lleva en su equipaje»[116]. De hecho, sería posible considerar que 2 Tim 4, 13 dice lo contrario. ¿Por qué «Pablo» pediría que le enviasen sus libros, si lo normal es que los llevara en su equipaje?

Por otra parte, McCormick está en lo cierto al sugerir que el tamaño de página relativamente modesto de muchos códices cristianos

113. Coincido con M. McCormick, *The Birth of the Codex*, 155, en rechazar la propuesta de Skeat de que aquí τὰς μεμβράνας es sinónimo de τὰ βιβλία. Cf. T. C. Skeat, *«Especially the Parchments»*.

114. Por ejemplo, cf. BAGD, s.v. μεμβράνα; C. H. Roberts-T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 22. Es llamativo que en 2 Tim 4, 13 se utilicen dos préstamos del latín, siendo el otro τὸν φαιλόνην (cf. BAGD s.v.). Distingo aquí «cuadernos», empleados para «notas, recordatorios o borradores» (T. C. Skeat, *«Especially the Parchments»*, 262), de «códices», es decir, textos completos copiados en formato de códice. Bien pudo existir una conexión histórica entre ambos tipos de objetos, pero hay una notable diferencia entre el uso de un sencillo cuaderno para tomar notas de modo informal y el más ambicioso empleo del códice para copiar todo un texto literario.

115. M. McCormick, *The Birth of the Codex*, 155.

116. *Ibid.*, 157.

de los siglos II y III puede ser significativo. Pero ¿significa esto que, en el cristianismo primitivo, la forma del códice fue condicionada por un inicial e influyente uso de pequeños códices en las misiones itinerantes? En su análisis sobre las dimensiones y el tamaño de los códices, Turner no proporciona ningún argumento que respalde esta explicación, advirtiendo únicamente que de un periodo a otro los tamaños parecen reflejar preferencias particulares de los escribas[117]. Simplemente no sabemos por qué. Podríamos considerar que el tamaño de los primeros códices cristianos revela la asociación original del formato con la misión cristiana si existiesen pruebas que lo corroboraran, pero eso es precisamente lo que nos falta. Asimismo, es posible que el considerable porcentaje de códices primitivos de «pequeño» tamaño que contienen escritos del Antiguo o del Nuevo Testamento reflejen una importante demanda por parte de los cristianos de copias para uso personal, de modo que lo que se buscaba era un fácil manejo[118]. En el último capítulo, me ocuparé más detenidamente de la importancia del tamaño de los códices.

Veamos ahora la propuesta de Stanton. Aunque aprueba el énfasis de Epp en el presunto impacto del uso del códice por parte de respetados maestros y misioneros cristianos, Stanton niega que este factor fuera decisivo para el cambio en favor del códice. Por el contrario, propone que desde los primeros años, «casi con toda seguridad, los discípulos de Jesús han empleado más de un tipo de cuaderno» (por ejemplo, tablillas enceradas, tablillas de madera, cuadernos de papiro o de pergamino) con fines diversos (por ejemplo, dichos de Jesús o colecciones de citas bíblicas –*testimonia*–). Después se pasaría a utilizar «cuadernos más grandes, es decir, códices, para sus escritos más permanentes». No habría, por tanto, un gran paso del rollo

117. E. G. Turner, *Typology*, 25. Cf. la tabla de códices en papiro agrupados por dimensiones en las p. 14-22.

118. Esto también podría reflejarse en la sencillez de la escritura de muchos o incluso de la mayoría de los primeros manuscritos bíblicos cristianos. Es decir, pueden ser códices preparados para cristianos, incluso aquellos cuyos recursos económicos eran modestos, que querían sus propias copias de los textos. Las copias más elegantes (y por ello más caras en su elaboración) habrían sido las preferidas para el culto litúrgico, y habrían resultado rentables si las pagaba un grupo. No obstante, como una sola de esas copias servía para las necesidades litúrgicas de un grupo de cristianos, se harían menos copias, por lo que quedan menos restos en el material que ha sobrevivido.

al códice. Antes bien, Stanton postula «que es mucho más probable una paulatina evolución del 'cuaderno' al 'códice'», y considera que esta teoría es «sencilla y clara» y «más plausible que el resto de las alternativas»[119].

El estudio de Stanton es muy rico en información sobre temas como el uso de los diversos tipos de «cuadernos» en época romana[120]. No obstante, su teoría respecto a por qué y cómo el códice ocupó una posición tan destacada entre los cristianos está menos libre de problemas de lo que él afirma. Suponer que desde los primeros años los seguidores de Jesús emplearan uno o más tipos de «cuaderno» es completamente plausible, en gran medida porque generalmente formaban parte de la vida cotidiana del momento. Sin embargo, esto precisamente hace que resulte más difícil explicar por qué la supuesta transición desde estos tipos de cuadernos al más ambicioso uso de códices tuvo lugar tan rápidamente entre los cristianos, pero no entre la población en general.

Además, Stanton afirma que la velocidad de la presunta transición es «sorprendente», e incluso propone que «es perfectamente posible el uso del códice a mediados del siglo I»[121]. Sostiene que «una vez que los escribas cristianos descubrieron la utilidad del formato de 'página', rápidamente se convirtió en la norma para copiar las cartas de Pablo y los evangelios, así como para las copias cristianas de la Escritura»[122]. Pero ¿cuáles eran exactamente las presuntas ventajas del «formato de página» y por qué fueron los cristianos los únicos grupos de la época que las percibieron y que aceptaron tan rápidamente el códice?

La única explicación que da es que los cristianos eran «minoritarios, grupos en parte contraculturales con limitadas pretensiones literarias», de modo que el códice no supuso «una transformación

119. G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 181. Una opinión parecida es la que defiende, aunque más brevemente, H. G. Snyder, *Teachers and Texts*, 212-214.

120. Resulta particularmente útil la sección de su estudio titulada «Predecessors of the Codex» (p. 173-178), que incluye una interesante referencia sobre las tabletas de Vindolanda.

121. G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 190. Sugiere que el evangelio de Marcos pudo haber salido a la luz en formato de códice y que, aun cuando el autógrafo del evangelio de Lucas fuera un rollo, en el momento en que se copió ya era un hecho la «adicción cristiana» al códice. No queda claro cómo algo que se caracteriza por su «asombrosa» velocidad puede ser descrito al mismo tiempo como una «paulatina evolución».

122. *Ibid.*, 189.

excesiva en su mentalidad»[123]. Esta «actitud generalmente contracultural» les predispuso a «experimentar con el inusual códice»[124]. Sin embargo, como ya hemos señalado, también la literatura «popular» era copiada por lo general en formato de rollo, lo que significa que atribuir «limitadas pretensiones literarias» a los primeros cristianos no explica su fascinación por el códice. En cuanto a que el cristianismo primitivo era «contracultural», lo cual se expresaba de forma particular en su negativa a dar culto a los dioses y en su ética sexual, parece haber sido algo totalmente deliberado y dotado de gran significatividad. Por ello, si el uso cristiano del códice representa otra manera de diferenciarse de la cultura del entorno, eso significa que no se trata tanto de una «paulatina evolución», sino de algo con importancia desde un punto de vista semiótico.

Por el momento, por tanto, ni Epp ni Stanton ofrecen una explicación plenamente satisfactoria para el uso del códice en el cristianismo primitivo. Aunque se opte por la sencillez y la claridad, una teoría satisfactoria debe explicar todos los fenómenos relevantes. Ciertamente, la adopción del códice por parte del cristianismo primitivo es llamativa y exige cierta explicación. No obstante, deberíamos, para empezar, tener en cuenta el conjunto de las prácticas de los primeros cristianos relacionadas con los libros, lo cual significa, una vez más, que debemos considerar todos los textos que podemos identificar como cristianos, no sólo los bíblicos.

Casi todos los primeros manuscritos cristianos son códices, pero ciertamente no todos. El cristianismo primitivo prefirió de forma abrumadora el códice para copiar sus escrituras, así como aquellos textos que comenzaban a ser empleados como tales, pero su uso no se limitaba a los textos bíblicos. En cualquier caso, como ya hemos visto, en torno a un tercio de las copias de otros textos de los siglos II y III son rollos. Sin duda, los cristianos usaron bastante este formato, al que continuaron considerando apto para copiar *algunos* textos. Es decir, los testimonios apuntan a algo más complejo que una «adicción» generalizada al códice por parte de los cristianos. Por consiguiente, lo que precisamos es una teoría que explique las preferencias y la praxis de los cristianos en lo referente a la copia de textos.

123. *Ibid.*, 181.
124. *Ibid.*, 171-172.

En realidad, son varias las cuestiones que se plantean. ¿Por qué los cristianos emplearon sobre todo el códice y en fechas tan tempranas? ¿Por qué optaron tan claramente por él para copiar textos bíblicos en particular? ¿Cómo hemos de interpretar que se siguiera usando el rollo, que constituye un pequeño porcentaje de los manuscritos cristianos, especialmente aquellos que contienen textos cristianos no bíblicos? ¿Acaso la particularmente acentuada predilección por el formato de códice refleja el deseo de distinguir las copias de las escrituras cristianas de otros textos que tuvieran una importancia equivalente en otros grupos religiosos? Sin duda, los textos religiosos coetáneos usados por paganos o judíos estaban escritos en rollos, especialmente las copias judías de la Escritura y los textos paganos que se empleaban de algún modo en el culto. Al margen de la intención o intenciones que persiguieran los cristianos en su firme preferencia por el códice, es muy plausible que esta diferenciación haya tenido cierta relevancia.

Aunque probablemente no se deban excluir de antemano tales factores, me sigue pareciendo que las supuestas ventajas prácticas del códice, la presuntamente mayor disposición de los primeros cristianos a experimentar con distintos tipos de libros y su familiaridad con los diversos tipos de cuadernos no son suficientes. El énfasis que pone Epp en el posible impacto emocional del uso del códice por parte de líderes cristianos, que los llevaban en su equipaje, plantea nuevos interrogantes, como he indicado. En cualquier caso, refleja la idea de que uno o más estímulos poderosos tuvieron que haber sido los responsables del papel fundamental que juega el códice en el cristianismo primitivo.

No es mi objetivo primordial responder definitivamente a todas las cuestiones. No obstante, encuentro convincente la sugerencia de Gamble, según la cual una primitiva edición de las epístolas paulinas en formato de códice pudo haber sentado el precedente decisivo que provocó la subsiguiente adopción del códice por parte de los primeros cristianos. La enorme estima que tuvieron las cartas de Pablo desde fechas tempranas, como se refleja en 2 Pe 3, 15-16, podría explicar por qué los cristianos creyeron firmemente que el códice era preferible como soporte para sus escrituras.

En cualquier caso, lo que deseo subrayar por encima de todo es que la utilización del códice entre los primeros cristianos es un

tema importante en los estudios sobre los orígenes del cristianismo. A partir de los siglos II y III, no sólo poseemos fascinantes textos, sino que también contamos con restos de los diversos formatos materiales en los que esos textos se copiaron, transmitieron y utilizaron en los grupos cristianos. Dado el puesto relevante que los textos ocuparon en el cristianismo primitivo, es ineludible tener en cuenta su formato material, lo cual puede ofrecernos nuevas pistas respecto al modo en que los textos fueron realmente considerados y usados. No obstante, deberíamos mostrarnos recelosos ante conclusiones demasiado fáciles. Por ejemplo, resultaría erróneo presuponer, teniendo en cuenta la clara predilección cristiana por el códice, que si se copiaba un texto en este formato, era porque ese texto se empleaba como Escritura. Por otra parte, dada esta general preferencia –particularmente para las Escrituras–, y dada también la significativa disposición a usar el rollo para otros textos cristianos de diversa índole, resulta razonable creer que el empleo de un rollo para copiar un texto indica que el copista y/o el usuario para quien se elaboró la copia no consideraban que ese texto (o al menos esa copia del texto) tuviera valor de Escritura.

A modo de ejemplo, ofrezco un breve análisis de los restos de tres copias de la colección de dichos de Jesús que ahora denominamos el *Evangelio de Tomás*[125]. Sorprendentemente, no encontramos ningún estudio de esos fragmentos que preste la más mínima atención al formato material de las copias[126]. Comenzamos con P.Oxy. 654, fragmento de un texto escrito en el vuelto de un rollo originalmente empleado para un catastro (Apéndice 2, lámina 8). Ello nos permite fechar el texto con posterioridad al catastro (es decir, a mediados del siglo III d.C.) y también indica que, como suele pasar con los rollos reutilizados, esta copia fue preparada probablemente para el estudio personal del texto. Las marcas de párrafo horizontales detrás

125. Se trata de P.Oxy. 1, P.Oxy. 654 y P.Oxy. 655, originalmente publicados por B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *The Oxyrrynchus Papyri. Part I* y *The Oxyrrynchus Papyri. Part IV*. La literatura académica al respecto es abundante. Para un detallado análisis, cf. J. A. Fitzmyer, *The Oxyrrynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas*. También resulta esencial la más reciente aportación de H. W. Attridge, *Appendix*.

126. Incluso el reciente estudio de esos fragmentos por parte de D. Lührmann, *Die apokryph gewordenen Evangelien*, 144-181, no incluye reflexión alguna sobre la posible importancia del formato material.

de cada uno de los dichos preservados son coherentes con este uso (algo semejante a la manera en que hoy en día un lector puede subrayar o marcar una copia personal de un texto). Como ocurre con cualquier opistógrafo, no es posible decir si el texto de P.Oxy. 654 se consideraba Escritura; tan solo que alguien deseaba su propia copia para examinarla. La particular importancia de P.Oxy. 654 radica en que sus primeras líneas preservan el inicio del texto, donde se designa como «palabras [... que] Jesús vivo dijo», y donde se nombra a Tomás[127].

P.Oxy. 1 es una única hoja de un códice en papiro, datado paleográficamente a principios del siglo III d.C. La numeración en el vuelto de la hoja (ια) nos indica que precedían diez páginas; también es posible aventurar que probablemente se trataba de un códice formado por un único cuaderno[128]. La propuesta de Grenfell y Hunt de que la hoja original completa era mucho mayor que el fragmento de 14,5 × 9,5 cm ha sido generalmente aceptada, pero no podemos saber cúanto más[129]. No obstante, asumiendo que la página original tenía unas treinta y ocho líneas, Fitzmyer ha sugerido que otro texto precedía probablemente a esta colección de dichos[130]. Con su formato de códice, sus amplios márgenes y su «letra informal», P.Oxy. 1 es visualmente muy parecido a la mayoría de los manuscritos cristianos bíblicos de los siglos II y III. Ciertamente, nada en el manuscrito nos impide preguntarnos qué estatus pudo tener el texto, incluso si pudo utilizarse como Escritura. No obstante, deberíamos recordar el am-

127. Normalmente las líneas dañadas se restauran conformando un «Judas que es también Tomás», quien escribió los dichos. No obstante, resulta curioso que la palabra griega para «Tomás» carezca en este caso de la última *sigma* de la forma griega del nombre.

128. En el siguiente apartado del capítulo, trato de distintas formas de elaborar un códice. En la primera mitad de un códice de un solo cuaderno (las hojas de papiro normalmente se agrupaban primero con el recto hacia arriba, doblando a continuación las hojas), el texto se copia en primer lugar en el vuelto de una hoja y luego en el recto. En la segunda mitad del códice, se lleva a cabo de forma inversa. Así, como el vuelto de P.Oxy. 1 es la página 11 del códice, es probable que la página 1 fuese asimismo el vuelto de la última hoja del grupo.

129. Adviértase, por ejemplo, que Turner, *Typology*, 143, simplemente proporciona «?» para el tamaño de la página y el tamaño de la superficie escrita de la página.

130. J. A. Fitzmyer, *The Oxyrrynchus Logoi*, 355-356, n. 2. Esto significa que podemos adivinar básicamente la extensión del resto del texto de P.Oxy. 1 a partir del *Evangelio de Tomás* gnóstico de Nag Hammadi.

plio uso del códice entre los primeros grupos cristianos para textos de diversa índole, lo cual significa que, por sí mismo, el formato de códice de P.Oxy. 1 no dice nada necesariamente acerca de la valoración del texto (o los textos) que contiene[131].

P.Oxy. 655 comprende varios fragmentos de un rollo, cuya altura aproximada era de unos 16 cm. Paleográficamente, se fecha entre el 200 y el 250 d.C., y es un «especimen de gran calidad» de un tipo de letra mayúscula de pequeño módulo ligeramente inclinada a la derecha[132]. Resumiendo, esta copia parece haber estado preparada con cierto esmero. El formato elegido, no obstante, lo asemeja a una serie de textos cristianos coetáneos, como los tratados teológicos y otros escritos leídos y estudiados para la edificación y la formación (cf. Apéndice 1). La decisión de emplear un rollo para este texto sugiere firmemente que –al menos esta copia– no fue preparada para su empleo como Escritura, sino más bien como un texto para la lectura edificante o el estudio.

A la luz de este breve análisis de los restos de tres copias de Oxirrinco del *Evangelio de Tomás*, podemos decir que existen poderosas razones para cuestionar su estatus como Escritura, al menos entre los cristianos cuyos hábitos se reflejan en estos artefactos. Al margen de si estos resultados resultan o no convincentes, espero haber mostrado que el formato material en que los textos fueron copiados encierra datos de importancia que han de ser tenidos en cuenta.

131. El recto (es decir, la cara de las fibras en horizontal) tiene un parche de 3 cm de ancho de fibras verticales que recorre a lo largo toda la página en el margen izquierdo. Al examinar directamente P.Oxy. 1, pude verificar que las líneas del texto con la letra del escriba original comienzan *en* el parche y continúan sobre las fibras horizontales en el resto de la página. Tras hablar de ello con Nick Gonis (un papirólogo/paleógrafo de la biblioteca Sackler de Oxford que trabaja con los materiales de Oxirrinco), deduzco que la reparación fue realizada en el material escriptorio del papiro *antes* de que el copista realizara su trabajo, es decir, los daños en la hoja debieron de producirse durante el proceso de fabricación o al cortar la hoja para emplearla en el códice, y no fue causada por el frecuente uso del códice después de que se copiara el texto. Esto significa que la banda no fue añadida porque el borde exterior de la página se desgastara a causa del uso, como pensaban B. P. Grenfell-A. S. Hunt, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, 7. Agradezco a la biblioteca Bodleian la posibilidad de consultar P.Oxy. 1 y al Dr. Gonis el permitirme ver otro material de Oxirrinco hoy custodiado en la biblioteca Sackler.

132. La frase procede de B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *The Oxyrrynchus Papyri. Part IV*, 22-23 (para la foto, cf. Apéndice 2, lámina 9).

3. La producción de códices

Antes de concluir este capítulo, es importante prestar mayor atención a los modos de elaboración de los primeros códices cristianos[133]. No se trata tan solo de un entretenimiento de carácter anticuario, sino que los temas implicados trascienden las cuestiones históricas en torno al uso del formato de códice por parte de los cristianos. Considero que este asunto arroja nueva luz sobre otros asuntos históricos relativos al cristianismo primitivo.

En principio, un códice puede estar compuesto por una única hoja, pero lo más habitual es que esté formado por múltiples hojas de material escriptorio, dobladas a la mitad para formar un «bifolio», o cuatro páginas. Un códice formado por un solo cuaderno se elabora con un único grupo de hojas dobladas[134]. Un códice también podría ser elaborado uniendo dos o más grupos de hojas plegadas, cada uno de ellos compuesto por una o más. A finales del periodo bizantino, había llegado a ser convencional que cada grupo comprendiese normalmente cuatro bifolios, con ocho folios y dieciséis páginas, y del término latino *quaternio* (que designa un conjunto de cuatro) procede nuestra palabra «cuaderno»[135]. Todas las hojas de un códice formado por un único fascículo estaban unidas entre sí mediante un hilo que corría por los agujeros practicados por el doblez de las hojas. En códices con múltiples cuadernos, cada uno de ellos se cose como hemos dicho y luego un hilo corre horizontalmente por todos los cuadernos para unirlos formando el lomo del códice. Seguidamente, ya fuera un códice compuesto por un único cuaderno o por varios, se colocaban las tapas. Este procedimiento básico se sigue hoy en la elaboración de libros de gran calidad.

Como casi todos los primeros códices cristianos están hechos de papiro, es importante advertir algunos aspectos fundamentales de este

133. El mejor estudio es el de E. G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, 55-71. [En castellano resulta de utilidad para esta sección el libro de Elisa Ruiz, *Introducción a la codicología*, Madrid 2002 (N. del E.)].

134. Según Turner, *Typology*, 58, «todavía no se ha identificado ningún ejemplar de códice de pergamino compuesto por un único cuaderno». Es una de las razones en las que se basa para afirmar que el códice de papiro no evolucionó simplemente a partir del de pergamino.

135. Los libros actuales siguen estando elaborados mediante «cuadernos» que se pliegan.

material[136]. Para fabricar papiros destinados a la escritura, se colocaban una sobre otra tiras cortadas del tallo del papiro, de modo que las fibras de una capa corren perpendicularmente a las de la otra. Cuando las dos capas son presionadas, los jugos del papiro formaban un adhesivo natural y, cuando se secaban, las tiras formaban una hoja que podía utilizarse para escribir. Por ello, una vez acabado, en una cara del material escriptorio las fibras corren verticalmente y en la otra horizontalmente. Los papirólogos hablan a menudo de la cara con las fibras horizontales como del «recto» y de la otra como del «vuelto»[137]. El tamaño de las hojas manufacturadas depende de la longitud de los tallos de papiro usados, o tal vez de las preferencias del fabricante. Después se pegaban por los extremos hojas del mismo tamaño (con las fibras del recto colocadas de forma continua) para formar un amplio rollo, que se cortaba y se vendía en distintos tamaños que se usaban para escribir y copiar textos. Para un texto breve bastaba con una pieza de tamaño reducido; podía enrollarse para crear un pequeño rollo o plegarse para formar un códice con una única hoja.

Para un texto más amplio, habría que calcular la cantidad necesaria de material y comprar la longitud requerida, de modo parecido a como se estima la cantidad de tela necesaria para confeccionar un vestido, que se corta de un gran rollo en la tienda. A continuación, el copista cortaba en hojas la pieza de papiro que había comprado, plegándolas –como hemos indicado– para formar un códice con un único cuaderno o con varios. Parece que al menos en algunos casos el escriba componía o copiaba el texto en las hojas plegadas por separado, uniéndolas después para formar el códice[138].

Esto exigía cierta preparación previa. Por ejemplo, al preparar un códice compuesto por un único cuaderno (P.Chester Beatty II, P_{46}), el

136. Para un estudio más detallado, remito nuevamente a E. G. Turner, *Typology*, 43-54.

137. En los estudios y ediciones modernas de los papiros, a menudo se ven los siguientes signos: → para el recto y ↓ para el vuelto. Por lo general, en un rollo solamente se empleaba para escribir el recto del papiro (las fibras horizontales), que era la superficie interna una vez que el rollo se enrollaba para almacenarlo o transportarlo. El rollo escrito por ambas caras en Ap 5, 1 es inusual, y su descripción está probablemente influida por Ez 2, 8-10. Para un estudio reciente de este pasaje, cf. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, 339-347.

138. Como señalamos anteriormente, se cree que los números de página que a veces se encuentran en las hojas de los códices servían para ordenar las hojas plegadas en el momento final de confección del códice.

texto comenzaba en el folio izquierdo del bifolio externo del cuaderno, y concluía en el folio derecho del mismo bifolio. De este modo, se empezaba a escribir o copiar por la hoja izquierda de este bifolio, para continuar en ambas caras de la hoja izquierda de otro bifolio y así hasta terminar con todos las hojas que quedaban a la izquierda. Después, se seguía copiando en ambas caras de los folios que quedaban a la derecha, comenzando por el último bifolio empleado. Si el cálculo del número de bifolios necesarios era acertado, el final del texto ocupaba la última página, que estaría en la hoja derecha del mismo bifolio donde se comenzó la copia.

En el caso de un códice formado por dos o más cuadernos, el proceso era ligeramente distinto. P.Chester Beatty I (P_{45}) fue elaborado con hojas sueltas plegadas, cosidas entre sí para formar un códice de unas 224 páginas (56 bifolios). En esa construcción, el copista escribía sucesivamente en ambas caras de cada bifolio hasta que se llegaba al final del códice. En este caso, una ventaja era que, si el cálculo inicial de la cantidad de papiro necesario era erróneo, el escriba podía añadir fácilmente hojas adicionales o omitir las que no necesitaba. Curiosamente, este tipo de códice y el compuesto por un único cuaderno compiten para ver cuál es considerado la forma más primitiva de códice[139].

En otros casos los códices se componían de cuadernos que constaban de tres, cuatro o más hojas plegadas, y a veces de cuadernos con diferente número de hojas en el mismo códice[140]. Al emplear cuadernos con múltiples hojas, el copista debe comenzar usando las de un cuaderno en la secuencia correcta, para pasar luego a las de otro fascículo y así hasta que copiara el texto en su integridad.

Por otra parte, es importante señalar que los códices poseían distintos tamaños en cuanto a la anchura y la altura de las páginas. Ya hemos insistido en que muchos manuscritos del cristianismo primitivo tenían lo que hemos considerado un tamaño de página «pequeño». No obstante, deberíamos recordar que la altura de la página del códice probablemente venía determinada por el tamaño del material escriptorio disponible (es decir, de los rollos de papiro que podía ofrecer el vendedor), y ello parece haber dependido de cuestiones

139. Así opina Turner, *Typology*, 60.
140. Turner, *Typology*, 58-64, enumera códices elaborados de formas distintas.

como la moda o el tamaño de los tallos de papiro empleados en el proceso de manufactura. El tamaño de los primeros códices cristianos es el habitual en la época. Los cristianos muestran un cierto aprecio por libros de tamaño manejable. En cualquier caso, necesitaríamos un análisis mucho más detenido de todos los testimonios sobre el tamaño de los códices primitivos para poder llegar a conclusiones definitivas. En el último capítulo me ocupo de este tema más pormenorizadamente.

No doy todos estos detalles para entretener a los lectores. Una vez más, lo que trato de decir es que estos temas son relevantes para cuestiones de más calado. Por citar una de ellas, el uso del códice no fue tan fácil y simple como podamos pensar en un principio. Acabamos de decir que requería una preparación previa, pero también una determinada serie de habilidades a la hora de copiar un texto. Los primeros códices cristianos muestran las diferentes modalidades de fabricación que he esbozado. De hecho, las diferencias en su fabricación son tales que la tarea específica del copista variaba significativamente, mucho más de lo que las referencias al uso cristiano del códice parecen sugerir.

Por citar otro asunto en el que pueden tener implicaciones estos detalles relativos a la elaboración de los rollos y los códices, consideremos brevemente la posibilidad de que una parte de un texto se haya perdido en el proceso de copia y transmisión. En este caso, es muy importante conocer el formato de libro afectado y señalar qué tipo de daño sería el más probable.

Por ejemplo, consideremos la tan repetida idea de que el final de Marcos refleja una pérdida de parte del texto. En un rollo, la pérdida de la parte final es menos probable que la de la inicial, porque el final del texto está más protegido al ser enrollado. Por otro lado, en un códice de un único cuaderno (muy común entre los primeros manuscritos cristianos), el final de un texto se encontraría en el último folio, que es solidario con el primero, formando un solo bifolio que, al ser el más externo, sería más susceptible de dañarse o perderse. Por tanto, en un códice de un único cuaderno, la pérdida del folio inicial o del final hace muy probable la pérdida del que forma el bifolio con él. Por tanto, en este caso sería necesario explicar cómo se perdió la última hoja pero no la primera, o considerar si *tanto* el final *como* el inicio podrían haber sufrido daños.

Los códices cristianos compuestos de cuadernos de varias hojas (como P_{45}) son, en cualquier caso, igualmente tempranos, y permiten plantear otras posibilidades para explicar los daños al texto. En este caso, las partes más expuestas son los dos folios del principio o los dos del final que constituyen sendos bifolios, cosidos al resto del códice. Por ello, lo mas probable es que se perdiera todo el bifolio, y ello supondría una cantidad de texto mucho mayor al comienzo o al final del texto.

Además, en cualquier códice la página exterior podía sufrir mayor desgaste a causa del uso y del transporte. El daño en los márgenes exteriores de las hojas del códice podía extenderse a las líneas del texto (la parte final en un lado y la parte inicial en el otro). La posibilidad de que se produjesen tales daños tal vez sea una de las razones que expliquen la anchura de los márgenes de muchos códices de papiro.

Asimismo, las diferencias entre papiro y pergamino/cuero hacen que determinado material resulte más susceptible a unos daños que a otros. Por ejemplo, el punto de unión de las hojas de papiro es un lugar delicado, pues las hojas pueden separarse en el proceso de escritura[141]. En principio, esto podía ocurrir tanto en un rollo como en un códice de papiro, pero tal vez la forma de manipular las hojas de un códice favorecía este daño. Si había una de estas uniones en una hoja, el copista escribía sobre ella. Esto significa que la rotura de la hoja por el punto de unión supondría la pérdida de *algunas partes de todas las líneas de texto en dos páginas sucesivas de un códice*, un tipo de daño muy distinto a la pérdida de todo un folio o un bifolio[142].

Insisto en que, para que resulte plausible, cualquier propuesta sobre la presunta pérdida de un fragmento de texto debería incluir la indicación del formato del libro en particular y asimismo debería mostrar hasta qué punto ese formato puede sufrir el tipo de daño o pérdida propuesto.

141. Los papirólogos denominan al punto de unión de dos hojas de papiro *kollesis* (κόλλησις) y a la hoja de papiro *kollema* (κόλλημα). Estas hojas tienden a tener 20 cm o menos de ancho, pero podían llegar a alcanzar una anchura de unos 34 cm. Cf. Turner, *Typology*, 51.

142. Turner, *Typology*, 51, sugería que una razón por la que los primeros códices de papiro tendían a tener poca anchura en relación con su altura podía ser que los escribas trataran de evitar una unión o, al menos, más de una unión, en las hojas del códice. Los códices de pergamino tendían a ser de dimensiones más cuadradas.

Deseo añadir a continuación una serie de observaciones a modo de complemento. En primer lugar, aunque el uso frecuente del códice por parte de los cristianos había comenzado probablemente al menos algunas décadas antes, las diversas formas de códices cristianos fechadas en los siglos II y III ponen de manifiesto que los cristianos todavía estaban experimentando en su elaboración. Seguramente, el objetivo primordial de este proceso de experimentación estaría centrado en encontrar la mejor manera de fabricar códices del tamaño adecuado para incluir conjuntos de textos cada vez mayores. En concreto, hacia finales del siglo II (o tal vez antes) los cristianos trataban de copiar en un único códice *múltiples* textos, y de forma especial aquellos textos que deseaban vincular por alguna característica común, con la finalidad de usarlos como Escritura. Los principales ejemplos, ya mencionados, son la unión de los evangelios en P_{45} y P_{75}, y tal vez también en $P_4 + P_{64} + P_{67}$, así como la reunión de las epístolas paulinas en P_{46}. Dicho con otras palabras, los manuscritos de los siglos II y III ponen de manifiesto que la «tecnología del códice» en el cristianismo primitivo estaba condicionada particularmente por la estima de aquellos escritos que terminaron por formar el núcleo del canon del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, sostengo que las distintas formas de elaboración de códices que se aprecian en los manuscritos cristianos de este periodo confirman que el frecuente uso de este formato entre los primeros cristianos carecía de antecedentes, como atestigua el conjunto de los artefactos conservados. Si el formato de códice hubiese estado bien desarrollado, ya fuera en la tradición de los escribas judíos o en la cultura libraria de la época, resulta complicado imaginar por qué los cristianos se esforzaron tanto por desarrollar formas más eficaces de construir códices capaces de incluir cantidades de texto cada vez mayores.

Espero que este largo capítulo haya servido para mostrar que los soportes materiales empleados para copiar textos cristianos, en especial el formato de códice, ofrecen en sí mismos datos relevantes para el estudio del cristianismo primitivo.

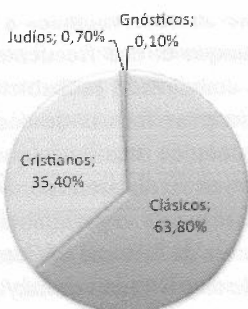


Gráfico 1:
Total de manuscritos por religión

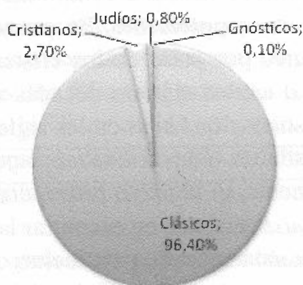


Gráfico 2:
Total de rollos por religión

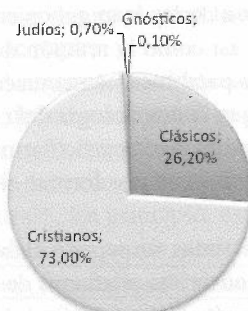


Gráfico 3:
Total de códices por religión

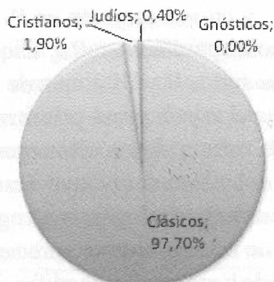


Gráfico 4:
Manuscritos del siglo II por religión

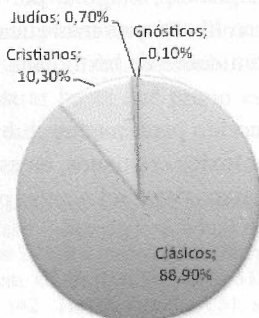


Gráfico 5:
Manuscritos del siglo III por religión

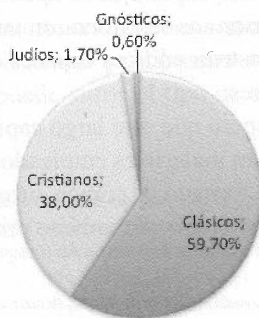


Gráfico 6:
Manuscritos del siglo IV por religión

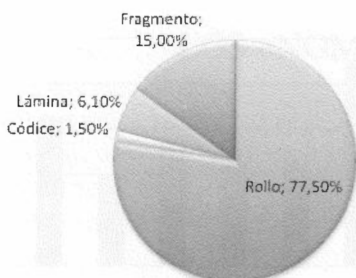


Gráfico 7:
Formato de libros en el siglo I d.C.

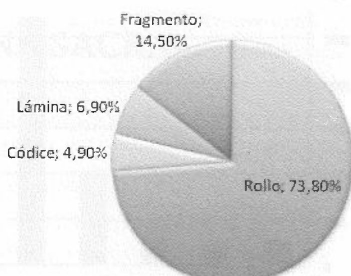


Gráfico 8:
Formato de libros en el siglo II d.C.

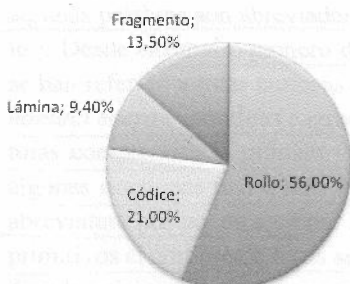


Gráfico 9:
Formato de libros en el siglo III d.C.

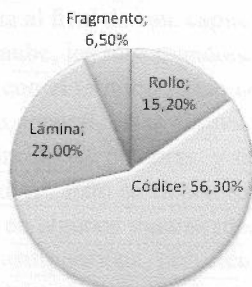


Gráfico 10:
Formato de libros en el siglo IV d.C.

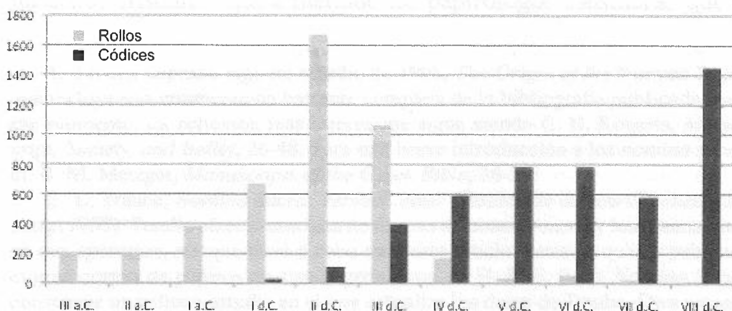


Gráfico de barras 1:
Rollos y códices por siglo

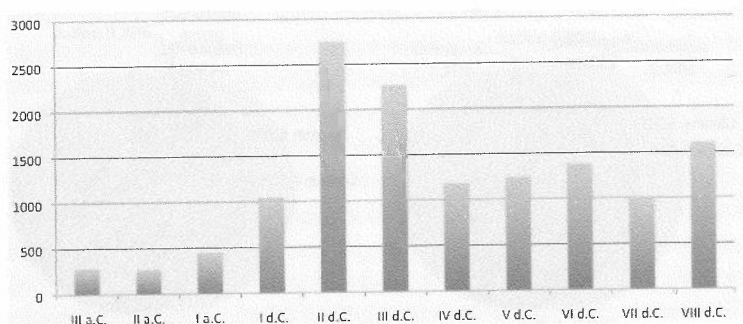


Gráfico de barras 2:
Total de manuscritos por siglo

3
LOS «NOMINA SACRA»

Junto al formato de códice, otro elemento característico de los primeros manuscritos cristianos en griego que ha recibido mucha atención, especialmente en los últimos años, es la forma especial en que algunas palabras son abreviadas (véase la lista al final de este capítulo[1]). Desde el estudio pionero de Ludwig Traube, los investigadores se han referido a estas curiosas abreviaturas con el término latino de *nomina sacra* («nombres sagrados»)[2]. Por lo general, estas abreviaturas comprenden la primera y la última letra de las palabras, y en algunas ocasiones una o más letras intermedias[3]. Esto se denomina abreviatura por «contracción». No obstante, en algunos manuscritos primitivos el nombre de Jesús se abrevia por «suspensión», reduciéndose la palabra a sus dos primeras letras, IH. Además, independientemente del modo en que estén abreviadas, y salvo muy pocas excepciones, se coloca un trazo horizontal sobre la abreviatura.

Los *nomina sacra* constituyen un rasgo tan conocido de los manuscritos cristianos que a menudo los papirólogos consideran que la

1. En este capítulo sigo mi estudio de 1998, *The Origin of the* Nomina Sacra, que incluye una enumeración bastante completa de la bibliografía publicada hasta ese momento. La reflexión más interesante sigue siendo C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 26-48. Para una breve introducción a los *nomina sacra*, cf. B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible*, 36-37.

2. L. Traube, *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen* Kürzung (1907). Traube ofreció una lista de formas de *nomina sacra* y los manuscritos en que aparecían, aunque llevó a cabo esta tarea mucho antes de que se publicara el gran corpus de papiros cristianos primitivos. A. H. R. E. Paap, *Nomina Sacra*, constituye un valioso estudio en el que actualiza los datos de Traube. Otra actualización es J. O'Callaghan, «*Nomina Sacra*».

3. La letra final de la abreviatura puede variar, dependiendo de la desinencia del caso de la palabra; por ejemplo, ΘΥ equivale a Θέου (genitivo de Θέος).

presencia de estas formas es suficiente para asignar la procedencia cristiana incluso a un mero fragmento. Posteriormente, las formas de *nomina sacra* se utilizaron a menudo en iconos y otros objetos cristianos, aunque nuestro interés aquí se centra en el uso más antiguo que conocemos, el de los manuscritos. Asimismo, aunque esta praxis gráfica fue incorporada en manuscritos del cristianismo primitivo en latín, copto y otras lenguas, es evidente que comenzó en griego, de modo que restringiremos nuestra atención a esta lengua[4].

Como sucede con la predilección de los primeros cristianos por el códice, las dos cuestiones principales respecto a los *nomina sacra* son cuáles son los orígenes de esta tradición gráfica y cómo hemos de comprender su función o significado, preguntas a las que se han dado diversas respuestas, algunas contradictorias. En este capítulo me propongo dar a conocer a los lectores la praxis gráfica, evaluar las distintas propuestas de los investigadores y, lo que es más importante, subrayar la importancia de los *nomina sacra* para el estudio de los orígenes cristianos.

1. La praxis gráfica

Comienzo advirtiendo que en la más antigua etapa de la tradición gráfica cristiana, cuatro palabras en particular se escriben como *nomina sacra* con mucha mayor regularidad[5]. Las cito con su forma abreviada más común entre paréntesis: ΘΕΟϹ (ΘϹ, ΘΥ, etc.); ΚΥΡΙΟϹ (ΚϹ, ΚΥ, etc.); ΧΡΙϹΤΟϹ (ΧϹ, ΧΥ, etc.) y ΙΗϹΟΥϹ (ΙϹ, ΙΥ, etc., o ΙΗϹ y a veces ΙΗ). Como apuntó Schuyler Brown, estos cuatro nombres «no son simplemente *nomina sacra*, sino más bien *nomina divina*»[6]. Es decir, todos estos términos son designaciones claves y directas de

4. Por ejemplo, el nombre de Jesús es tratado según el modelo de los *nomina sacra* en el texto copto del *Evangelio de Tomás* de Nag Hammadi. D. C. Parker, *Codex Bezae*, 97-106, compara las formas de *nomina sacra* en las columnas en griego y latín de ese códice. A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 120, indica de forma breve las formas de *nomina sacra* encontrados en las traducciones latinas, coptas, godas y armenias de los textos bíblicos. Para un estudio aún valioso de los testimonios latinos, cf. C. H. Turner, *Nomina Sacra*.

5. Empleo aquí caracteres mayúsculos griegos sin acentuar (letras capitales, a veces denominadas «unciales», un término que se aplica con mayor validez para el alfabeto latino) y la *sigma* abierta característica de los primitivos papiros griegos.

6. S. Brown, *Concerning the Origin of the* Nomina Sacra, 19.

Dios y Jesús (al que los primeros cristianos consideraban normalmente como dotado de divinidad)[7], una cuestión importante sobre la que volveré más adelante. A finales del siglo II, sin embargo, algunos copistas estaban extendiendo esta costumbre también a otros términos del primitivo vocabulario cristiano. Por ejemplo, en P.Egerton 2 (un fragmento del llamado Evangelio Egerton), además de ΚС (ΚΥΡΙΟС), ΘС (ΘΕΟС; junto a un probable caso de ΘΥ: ΘΕΟΥ), y ΙΗ (ΙΗСΟΥС), encontramos ΠΡΑ (ΠΑΤΕΡΑ), ΜΩ (ΜΩΥСΗС)[8], ΗСΑС (ΗСΑΙΑС), ΠΡΟΦΑС (ΠΡΟΦΗΤΑС) y ΕΠΡΟΦСΕΝ (ΕΠΡΟΦΗΤΕΥСΕΝ)[9]. En época bizantina, unas quince palabras terminaron por constituirse en las más regular y frecuentemente consideradas como *nomina sacra*. Junto a los cuatro *nomina divina* ya indicados, figuran: ΥΙΟС («hijo», especialmente en referencias a Jesús), ΠΝΕΥΜΑ («espíritu», remitiendo al Espíritu santo), СΩΤΗΡ («salvador»), СΤΑΥΡΟС («cruz»)[10], ΠΑΤΗΡ («Padre», particularmente en referencias a Dios), ΑΝΘΡΩΠΟС («hombre», sobre todo hablando de Jesús, como en «hijo del hombre»), ΜΗΤΗΡ («madre», especialmente en referencias a la madre de Jesús), ΟΥΡΑΝΟС («cielo»), ΙСΡΑΗΛ («Israel»), ΙΕΡΟΥСΑΛΗΜ («Jerusalén») y ΔΑΥΕΙΔ («David»).

Para valorar lo que los *nomina sacra* puedan significar en el cristianismo primitivo, es importante advertir ahora que estas formas aparecen no sólo en manuscritos cristianos de textos bíblicos (tanto del Antiguo Testamento como de los escritos que terminarán formando el Nuevo), sino también en muchas copias de otros textos literarios cristianos, como el *Evangelio de Tomás* (por ejemplo, P.Oxy. 1,

7. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 449 nota 76, se ha preguntado si es apropiado decir que Χριστός es un epíteto o nombre «divino», y si Κύριος «siempre se refiere a una figura 'divina'». No obstante, para la mayor parte de los cristianos del siglo II y después, cuando se aplicaban a Jesús, Χριστός y Κύριος obviamente designaban una figura divina. Por supuesto, κύριος podía tener diversos referentes (por ejemplo, el dueño de un esclavo), aunque en tales casos normalmente no se escribía como *nomen sacrum*.

8. Resulta interesante (aunque desconozco su posible significado) que en P.Egerton 2 el nombre de Moisés se abrevie por suspensión (las dos primeras letras), de una forma parecida al modo en que es tratado el nombre de Jesús.

9. Para una reflexión sobre las formas de *nomina sacra* en P.Egerton 2, cf. H. I. Bell-T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 2-4.

10. En el capítulo siguiente trato del llamativo uso del conjunto *tau-rho* como parte de la abreviatura de σταυρός y σταυρόω en algunos manuscritos cristianos primitivos.

P.Oxy. 654), los *Hechos de Pedro* (P.Oxy. 489) y los *Hechos de Juan* (P.Oxy. 850), e incluso (aunque menos frecuentemente) en textos «documentales» cristianos (es decir, en cartas). Hay casos en lo que parecen ser algunas copias privadas de escritos cristianos (a saber, algunas cartas, oraciones y textos mágicos), donde las palabras no están escritas como *nomina sacra*, si bien para las copias de textos *literarios* cristianos el uso de los *nomina sacra* es lo habitual[11]. El predominio de esta práctica gráfica supone otro curioso ejemplo, junto con el uso del códice, de una convención ampliamente extendida y seguida en diversos círculos cristianos en un momento extraordinariamente temprano.

Puesto que se trata de una convención, deberíamos esperar variantes ocasionales en el modo de abreviar esas palabras en los manuscritos cristianos, así como que algunas palabras fueran tratadas como *nomina sacra* de una manera mucho más regular que otras[12]. Más adelante consideraremos qué podemos deducir de tales variantes, en especial de las que afectan al nombre de Jesús, así como qué podemos inferir del esquema general de palabras que son o no son consideradas como *nomina sacra*. De momento, nos plantearemos las cuestion del origen de esta praxis gráfica.

Orígenes

El uso de abreviaturas de diversos tipos y con fines distintos era algo familiar en el entorno del cristianismo primitivo. Las monedas serían el objeto en el que las gentes de las primeras centurias de nuestra era se toparían con las abreviaturas griegas o latinas de forma más frecuente. Las de época romana, por lo general, presentaban al emperador bajo cuyo reinado se acuñaron, junto a sus diversos títulos honoríficos. Debido al limitadísimo espacio de la moneda, di-

11. Por ejemplo, P.Oxy. 3.407 (una oración cristiana del siglo III) no contiene *nomina sacra*. Tampoco en el conjunto de documentos privados de una familia cristiana de Petra aparecen *nomina sacra*; cf. J. Frösèn (ed.), *The Petra Papyri*.

12. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 83-84 (cf. sus *addenda*, n. 5), llamó la atención sobre algunas extrañas formas de *nomina sacra*. Además, P.Bod. VII y VIII contienen extraños ejemplos de Μιχαήλ, Νῶε, Σάρρα y Ἀβραάμ con un trazo horizontal sobre ellos. Además, en dicho manuscrito encontramos δνιν, δυιν (abreviaturas de δύναμιν) y Ἀβρμ (Ἀβραάμ), con el típico trazo horizontal.

chos títulos aparecían con abreviaturas convencionales, por ejemplo, «Imp» (*Imperator*) y «Cos» (*Consul*)[13]. Del mismo modo, en las inscripciones de época romana (latinas o griegas), las abreviaturas son frecuentes para los títulos de los personajes del gobierno e incluso para una serie de términos y expresiones comúnmente empleados[14]. Por ello, existe una cierta semejanza fenomenológica entre esos tipos de abreviaturas de títulos honoríficos y los *nomina sacra*, especialmente los cuatro nombres y títulos aplicados a Dios y a Jesús, los llamados *nomina divina*.

En cualquier caso, también es importante advertir las diferencias. Las abreviaturas de las monedas, por ejemplo, vienen exigidas en gran medida por la necesidad de condensar una serie de títulos honoríficos en el limitadísimo espacio disponible. Asimismo, las abreviaturas de las inscripciones a menudo parecen venir requeridas por la necesidad de incluir un texto en un espacio limitado y predeterminado. Además, los títulos constituyen el protocolo habitual para referirse a los personajes en cuestión. Una analogía moderna sería la manera convencional de colocar «HRH» delante de los miembros más destacados de la familia real británica. Sin embargo, normalmente las limitaciones de espacio no son un factor determinante en el uso de los *nomina sacra*. Como indicamos previamente, los amplios márgenes, el generoso espaciado interlineal y el tamaño habitual de los caracteres ponen de manifiesto que no existía preocupación alguna por el ahorro de espacio o por la necesidad de comprimir un texto en un espacio limitado. Así, los *nomina sacra* no son realmente abreviaturas, al menos en el sentido de que no tienen la función de economizar espacio o reducir el esfuerzo que supone escribir. De todos modos, es posible que el tipo de abreviaturas de los títulos honoríficos que aparecen en las monedas e inscripciones de época

13. K. Herbert, *Roman Imperial Coins*. Cf. también L. J. Kreitzer, *Striking New Images*.

14. Cf. en especial M. Avi-Yonah, *Abbreviations*; L. Keppie, *Understanding Roman Inscriptions*, que incluye una tabla de abreviaturas comunes usadas en las inscripciones latinas (p. 138-139), y un estudio de los títulos imperiales (p. 42-51) y de otros oficiales (p. 52-69); P. Bureth, *Les titulatures imperiales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Egypte*. E. Nachmanson, *Die schriftliche Kontraktion*, apuntaba algunas similitudes, aunque su propuesta de que la praxis de los *nomina sacra* deriva de las inscripciones no ha tenido éxito. Cf. también G. Rudberg, *Zur paläographischen Kontraktio* y *Neutestamentlicher Text und Nomina Sacra*.

romana creara una atmósfera en la que los cristianos no considerasen extrañas las abreviaturas de sus *nomina sacra*[15].

Otro ámbito donde son frecuentes las abreviaturas son los manuscritos «documentales», como catastros, contratos y diversos escritos de carácter puramente utilitario[16]. Hay una gran variedad de recursos en esta clase de textos, pero al considerar los detalles es difícil postular que la praxis que se sigue en los documentos sea el origen de los *nomina sacra* cristianos. Por ejemplo, según observó Blanchard, en los documentos las abreviaturas no son por contracción. Además, exceptuando la representación de números mediante caracteres alfabéticos, no encontramos el trazo horizontal sobre las abreviaturas, algo que es característico de los *nomina sacra* cristianos[17]. Todavía más importante, el uso más regularizado de los *nomina sacra* se encuentra en las copias de textos bíblicos cristianos, los cuales, como ya hemos señalado, difícilmente pueden compararse con documentos.

Por otro lado, las abreviaturas son raras en los textos literarios griegos, especialmente en manuscritos anteriores al siglo III d.C., salvo en copias claramente elaboradas para el estudio personal[18]. Ciertamente no es posible observar un sistema abreviativo. Hay contracciones ocasionales y, con mayor frecuencia, se omite el último o los dos últimos caracteres de una palabra conocida con la que termina la línea. En tales casos suele colocarse un trazo horizontal sobre la última letra de la palabra, extendiéndose ligeramente hacia el margen derecho para indicar al lector que se han omitido uno o más caracteres.

Las diferencias con los *nomina sacra* son obvias. Estos aparecen independientemente del lugar de la línea en que se encuentren las palabras abreviadas. Incluso la mecánica es distinta. En el caso de los *nomina sacra* el trazo horizontal se coloca por lo general directa-

15. No obstante, la abreviatura por contracción, la práctica predominante en los *nomina sacra*, se diferencia de la técnica usual de abreviar que encontramos en las monedas e inscripciones romanas, que utilizaba la «suspensión» (la primera o primeras letras de la palabra).

16. A. Blanchard, *Sigles et abbréviations*.

17. *Ibid*., 2 (sobre las contracciones) y 3.21 (sobre el trazo horizontal). Más adelante en este mismo capítulo volveré sobre el uso del trazo horizontal en los caracteres alfabéticos que sirven de números.

18. Cf. especialmente K. McNamee, *Abbreviations in Greek Literary Papyri and Ostraca*. Ofrece un Apéndice de las formas de abreviaturas ocasionales que encontramos (p. 118-119). Señala los casos «excepcionales» de abreviaturas por contracción (p. xiii).

mente sobre la abreviatura, no ligado a la última letra. Los paleógrafos consideran que la colocación de este trazo horizontal es un rasgo curioso y característico de los *nomina sacra*. Más adelante analizaré el posible origen de esta marca. A grandes rasgos, la praxis cristiana está mucho más normalizada, mientras que en los textos literarios clásicos las abreviaturas son mucho menos frecuentes, más variadas en su técnica y parecen reflejar la praxis y las preferencias de escribas concretos. Además, resulta enormemente significativo que las palabras que son tratadas como *nomina sacra* con mayor regularidad no son el tipo de términos que ocasionalmente se abrevian en textos literarios, como καὶ («y»), sino que remiten a vocablos fundamentales del vocabulario religioso de la fe cristiana.

Resumiendo, aunque es probable que la mecánica de la praxis de los *nomina sacra* cristianos (es decir, la suspensión y la contracción) proceda de técnicas abreviativas precristianas o paganas, llama la atención la generalización de la convención cristiana que, por otra parte, tenía probablemente una finalidad distintiva.

2. ¿Un origen judío?

Esta última observación apunta hacia otra posibilidad sugerida por varios estudiosos: los *nomina sacra* cristianos se deberían en parte a la praxis gráfica judía, en particular al tratamiento que se daba al tetragrámaton. Distintos testimonios señalan que, hacia el siglo I a.C., muchos judíos devotos mostraban su preocupación por el trato oral y escrito que se dispensaba al nombre divino. Por ejemplo, la traducción de los LXX de Lv 24, 16 pide que se castigue a quienes pronuncian el nombre de Dios (ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου τελευτάτω; mientras que el texto masorético prohíbe «blasfemar» [נקב] el nombre), y tanto Filón (*VitMos* 2, 114, 205) como Josefo (*Ant* 2, 276) muestran su preocupación por pronunciar el nombre de Dios de forma inapropiada[19].

19. Cf. H. Bietenhard, ὄνομα, en TDNT V, 242-283, sobre los nombres divinos en general. Sobre las tradiciones rabínicas acerca del tetragrámaton, cf. E. E. Urbach, *The Sages*, 124-134. F. Shaw, *The Earliest Non-Mystical Jewish Usage of* ΙΑΩ, reunió un amplio conjunto de testimonios relativos al uso de Ἰάω como designación de Dios entre los judíos de época romana.

Mucho más significativas para esta reflexión son las abundantes pruebas que atestigüan el tratamiento dado al tetragrámaton en la copia de textos judíos, desde tiempos antiguos y a lo largo de los siglos[20]. Adviértase en particular que en los manuscritos judíos precristianos conservados el nombre divino se trata con frecuencia de alguna manera especial, destinada claramente a distinguirlo del texto que lo rodea[21]. En su reciente y exhaustivo estudio de la praxis gráfica en los manuscritos judíos de la Judea romana, Emanuel Tov repasa los múltiples métodos seguidos[22]: el uso de caracteres paleohebreos en algunos textos que están escritos en letra hebrea regular («cuadrada»); el empleo de cuatro puntos o cuatro trazos diagonales en vez del tetragrámaton; y, en algunos otros casos, la colocación sistemática de una especie de dos puntos (:) delante del tetragrámaton (escrito en caracteres hebreos cuadrados). Algunos textos de Qumrán muestran asimismo su preocupación a la hora de escribir el término hebreo «Dios» (*elohim*). Por ejemplo, en un manuscrito conocido como 11Qpaleo-texto desconocido (11Q22), לאלהיך («a Dios») está escrito con tinta de otro color (posiblemente roja)[23]. En otros casos, se utilizaba el hebreo *el* en vez del tetragrámaton (por ejemplo, 4QpPsb [4Q173]; 4QHosb [4Q167]; 1QHa)[24]. Tov opina que el «abrumador predominio» de *el* y el «escaso uso del tetragrámaton» en los escritos de la comunidad de Qumrán (*pesharim*, *Hodayot*, oraciones, bendiciones, reglas) son testimonios adicionales del intento de evitar el uso del nombre divino. Esta práctica pudo también haber servido para alertar a los lectores de que procurasen no pronunciarlo[25].

20. Cf. M. Delcor, *Des diverses manières d'écrire le tétragramme sacré*. Por su parte, J. Z. Lauterbach, *Substitutes for the Tetragrammaton*, enumera diversas maneras de escribir el tetragrámaton en textos hebreos disponibles en su época, que eran principalmente medievales y modernos.

21. B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible*, 33-35, presenta un estudio introductorio. Sobre los manuscritos de Qumrán, cf. H. Stegemann, *Religionsgeschichtliche Erwägungen*; P. W. Skehan, *The Divine Name at Qumran*; E. Tov, *Scribal Practices*, 218-221.238-246.

22. E. Tov, *Scribal Practices*, 218-219.

23. *Ibid.*, 239, advierte también que se evita escribir el tetragrámaton y *elohim* en los *pesharim* de Qumrán, «los cuales, mediante una circunlocución, hablan de Dios en tercera persona».

24. Para más detalles, cf. E. Tov, *Scribal Practices*, 239.

25. *Ibid.*, 239. En la tabla 1 (p. 242-243), Tov enumera los manuscritos de Qumrán, sean de carácter bíblico o de otro distinto, que utilizan letras paleohebreas para el tetragrámaton.

Tov también ha prestado bastante atención a la manera en que los escribas tratan el nombre divino en los manuscritos bíblicos judíos en griego, y esto es quizá todavía más pertinente, dado que los *nomina sacra* cristianos parecen haberse manifestado en primer lugar en griego[26]. En los manuscritos bíblicos griegos de origen indiscutiblemente judío, al igual que en los manuscritos hebreos y arameos, las formas concretas varían, pero el factor común parece ser el interés por distinguir el tetragrámaton del texto que lo circunda. En algunos casos, por ejemplo, 8HevXIIgr (siglos II-I a.C., con el texto de los profetas menores) y P.Oxy. 3522 (siglo I d.C., con Job), el tetragrámaton se escribe con caracteres paleohebreos[27]. En P.Fouad 266b (siglo I a.C., con el texto de Dt) el tetragrámaton está escrito (por otra mano) en letra hebrea cuadrada[28]. En el manuscrito de Qumrán 4QpapLXXLevb (4Q120, del siglo I) se emplean los caracteres griegos IAΩ para representar el tetragrámaton. En este último caso, el nombre divino se distingue del resto del texto porque está transliterado de forma fonética más que traducido[29].

No podemos detenernos en explicar cómo se originaron las diversas formas de escribir el tetragrámaton en Qumrán y en otros primitivos grupos judíos[30]. Por ejemplo, ¿el uso de caracteres paleohebreos tuvo su origen en los textos propios de la comunidad Qumrán,

26. E. Tov, *Scribal Features*, especialmente p. 146-147; Id., *Scribal Practices*, 303-315 (Apéndice 5). Según los cálculos de E. Tov, *Scribal Practices*, 299-300, sólo en torno al 3% de los textos de Qumrán y Wadi Daliyeh son griegos, mientras que en otros lugares de Judea los porcentajes oscilan entre el 23 y el 56%.

27. Adviértanse también los siguientes manuscritos, que son probablemente judíos o muestran el influjo de los escribas judíos: P.Oxy. 1007 (códice de pergamino del siglo III d.C., que tiene dos *yods* en caracteres paleohebreos con un trazo horizontal cortando ambas letras, pero también existe un ejemplo de ΘΣ por Θεος) y P.Vindob.gr. 39777 (rollo de pergamino de los siglos III-IV d.C., donde encontramos el tetragrámaton en caracteres paleohebreos y Θεος sin abreviar).

28. Parece que el escriba que copió el texto griego dejó un espacio en blanco lo suficientemente grande para incluir el tetragrámaton y alguien lo escribió después. E. Tov, *Scribal Practices*, 245, sugiere que la persona que escribió el tetragrámaton pudo haber gozado de una posición más elevada en la comunidad de Qumrán que el escriba original.

29. F. Shaw, *The Earliest Non-Mystical Jewish Usage of* IAΩ, estudia diversos indicios de la vocalización del tetragrámaton entre los más antiguos grupos judíos. Para un estudio anterior, valioso y a menudo ignorado, sobre las diversas transcripciones primitivas del tetragrámaton al griego, cf. A. Deissmann, *Bible Studies*, 321-336.

30. Para un repaso de estos estudios, cf. E. Tov, *Scribal Practices*, 238-246.

extendiéndose luego a las copias de textos bíblicos? ¿Seguían los escribas de Qumrán una pauta reglamentada en el uso de caracteres paleohebreos para el tetragrámaton, o cada escriba disponía de cierta iniciativa y libertad, según sus preferencias? El hecho fundamental es *que* los escribas judíos tuvieron interés en plasmar gráficamente el nombre divino de una manera especial.

Aunque lo comentaré más adelante, avanzo que la forma particular de hacerlo varía. Por ejemplo, el uso de caracteres paleohebreos, la sustitución por puntos o por líneas no es constante en todos los manuscritos hebreos y arameos de Qumrán[31]. Asimismo, también en los manuscritos bíblicos judíos en griego existen praxis diversas. En cualquier caso, las diferentes formas de resaltar gráficamente el tetragrámaton y (algo menos sistemáticamente) a *elohim* reflejan la idea de que tales palabras gozaban de un «estatus especial»[32]. Es decir, esta diversidad de recursos expresa la piedad de los copistas.

En mi opinion, esta reverente actitud judía hacia el tetragrámaton y los principales nombres de Dios encuentra su correlato en la temprana aparición de los cuatro *nomina sacra* (*Theos*, *Kyrios*, *Christos* y *Iēsous*) en los manuscritos cristianos. Es decir, estos *nomina sacra* pueden reflejar una devoción algo similar por Dios y Jesús, que tiene su expresión en las grafías que se usaban para ellos[33]. Además, dado que estas palabras están escritas como *nomina sacra* de forma invariable y con anterioridad a otras, resulta probable que el origen de esta praxis gráfica cristiana tuviera una motivación religiosa. Más

31. E. Tov, *Scribal Practices*, 277-288, incluye tablas de textos que señalan los diversos rasgos de los escribas en los manuscritos hallados en el desierto de Judea. Hago notar que las diversas formas en que los copistas usan los nombres divinos es menos sistemática en los manuscritos bíblicos de Qumrán que en los textos relacionados con la comunidad. E. Tov enumera treinta y seis manuscritos de Qumrán (ocho bíblicos y veintiocho no bíblicos) en los que el tetragrámaton y *el* están escritos con la misma letra cuadrada que el texto en el que aparecen (p. 244).

32. *Ibid.*, 245. Tanto M. Delcor, *Des diverses manières*, 147 n. 2, como P. W. Skehan, *The Divine Name*, 17, citan ejemplos donde *el* (con referencia a Dios) se escribe también con caracteres paleohebreos (por ejemplo, 1QH 1, 16; 2, 34; 7, 5; 15, 25). Josefo (*Ant* 12, 89) habla de manuscritos bíblicos hebreos en los que el tetragrámaton se escribe con tinta dorada, algo probablemente citado en la *Carta a Aristeas* 176.

33. Esta idea de los *nomina sacra* como expresión de la primitiva piedad cristiana es tradicional, como queda reflejado, por ejemplo, en A. H. Paap, *The Nomina Sacra*, 123. Ha sido recientemente puesta en tela de juicio por Christopher Tuckett, de cuyo planteamiento me ocuparé más adelante.

tarde, de forma menos sistemática, se dispensó un trato semejante a otras palabras del primitivo vocabulario religioso cristiano, cuando los copistas se sintieron más o menos libres para hacerlo.

De todos modos, es necesario llamar la atención sobre lo que parecen ser innovaciones propiamente cristianas. Frente a las medidas más variadas y a la praxis algo menos sistemática de los escribas judíos, se observa en la tradición cristiana, sorprendentemente pronto y rápidamente, una praxis gráfica más constante al escribir los cuatro términos referidos a Dios y a Jesús. Además, mientras que en los manuscritos bíblicos judíos existe cierta variación en relación con los términos referidos a Dios, en los manuscritos *bíblicos* cristianos los *nomina sacra* muestran *mayor* sistematicidad.

Por supuesto, las soluciones de los escribas difieren. Como ya hemos señalado, en los manuscritos judíos de fecha precristiana emplean diversos recursos para destacar de forma reverente los términos fundamentales relativos a Dios. Sin embargo, los *nomina sacra* cristianos se distinguen de cualquiera de los artificios gráficos judíos y son relativamente más sistemáticos en su trazado. Por ejemplo, en los manuscritos judíos precristianos no se utilizan contracciones ni se emplea el curioso trazo horizontal que caracteriza los *nomina sacra*.

Es sumamente significativo que los cuatro primeros *nomina sacra* cristianos sean las dos palabras fundamentales para hablar de Dios (*Theos* y *Kyrios*) y las principales designaciones de Jesús (*Iēsous*, *Christos* y *Kyrios*)[34]. Por consiguiente, si, como normalmente se cree, la praxis de los *nomina sacra* constituye una expresión de piedad y reverencia, dispensar a estas designaciones de Jesús el mismo trato concedido a los títulos fundamentales de Dios supone una llamativa separación respecto a lo que hacían los escribas judíos de época precristiana. Es decir, los cuatro primeros *nomina sacra* en su conjunto suponen una expresión esencial de lo que he denominado la «configuración binitaria» de la primitiva piedad y devoción cristiana[35].

34. En los manuscritos cristianos del Antiguo Testamento, *Kyrios* (especialmente sin el artículo determinado) se refiere normalmente a Dios (traduciendo el tetragrámaton), pero en los textos neotestamentarios designa por lo general a Jesús. En todos esos casos, los escribas cristianos trataron igualmente a la palabra como un *nomen sacrum*.

35. Por ejemplo, L. W. Hurtado, *The Binitarian Shape of Early Christian Worship*; Id., *At the Origins of Christian Worship*; Id., *Lord Jesus Christ*, 134-153 (*Señor Jesucristo*, 165-184).

Algunos estudiosos han propuesto que los *nomina sacra* cristianos tuvieron su origen en la manera en que los copistas judíos escribían *Theos* y/o *Kyrios*. Aun aceptando esta idea (y señalaré por qué no la considero convincente), la inclusión por parte de los cristianos de *Iēsous* y *Christos* entre sus más antiguos *nomina sacra* supondría una importante novedad propia de la praxis gráfica cristiana, y constituye una innovación religiosa trascendental.

En suma, a pesar de que desde el punto de vista fenomenológico existe al menos una cierta similitud entre los *nomina sacra* y el trato reverente que los judíos dispensaban al nombre divino, parece muy probable que la praxis cristiana represente algo peculiar. No obstante, dado que se ha propuesto que los *nomina sacra* tienen su origen en la praxis de los escribas judíos, paso a examinar tales tesis.

En el estudio que dio nombre al fenómeno, Traube proponía que los *nomina sacra* derivaban de una presunta práctica de los judíos grecoparlantes de escribir Θεός mediante una contracción que eliminaba las vocales, con el fin de imitar la escritura consonántica hebrea del tetragrámaton[36]. Traube sugería también que, a partir de esa contracción de Θεός, los judíos comenzaron a contraer otros términos griegos como Κύριος, Πνεῦμα, Πατήρ, οὐρανός, ἄνθρωπος, Δαυειδ, Ἰσραήλ y Ἰερουσαλήμ. Todas estas contracciones fueron adoptadas por los cristianos, que añadieron a la lista Ἰησοῦς, Χριστός, υἱός, σωτήρ, σταυρός y μήτηρ. Por su parte, Paap coincidía en que Θεός fue el *nomen sacrum* inicial y en que la práctica probablemente había empezado entre judíos grecoparlantes. No obstante, con muchos más testimonios de papiros a su disposición para examinar la teoría de Traube, Paap sostenía que todos los demás *nomina sacra* fueron ideados por los cristianos[37].

En cualquier caso, Schuyler Brown percibió graves problemas en las teorías de Traube y Paap. Por ejemplo, probó que entre los judíos grecoparlantes la vocalización o sustitución del tetragrámaton favorita era Κύριος y no Θεός. Por consiguiente, Brown propuso que Κύριος fue el *nomen sacrum* inicial, escrito mediante contracciones

36. L. Traube, *Nomina Sacra*, 36.

37. A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 119-127. En la propuesta de Paap, sin embargo, aquellos judíos grecoparlantes que se convirtieron al cristianismo introdujeron la primera contracción, ΘC, que dio lugar a que otros términos recibieran un trato semejante por parte de los escribas.

y usado en primer lugar por los escribas cristianos como un modo reverente de traducir este sustituto griego del tetragrámaton en las copias cristianas de los escritos griegos del Antiguo Testamento. Posteriormente –sugería–, a partir de la praxis cristiana de usar Κύριος tanto para Dios como para Jesús, esta contracción «se extendió rápidamente en una dirección hacia Θεός y en la otra hacia Ἰησοῦς y Χριστός»[38]. Volveré en breve a esta cuestión sobre el *nomen sacrum* original. De momento, quiero resaltar que las críticas de Brown a las teorías de Traube y Paap me parecen válidas.

Kurt Treu también presentó una teoría según la cual los *nomina sacra* tuvieron su origen entre los judíos grecoparlantes. Treu proponía que en esos círculos tanto Θεός como Κύριος se escribían como contracciones con un trazo horizontal sobre ellas, para distinguirlas en los textos bíblicos griegos, como una forma de traducir el tetragrámaton. A juicio de Treu, los cristianos adoptaron esta práctica y la extendieron rápidamente a las «demás personas de la Trinidad» y, más tarde, a una lista más amplia de términos religiosos[39].

Me he referido en el segundo capítulo a otra propuesta de Treu relacionada con esta: la adopción del códice por parte de los cristianos procede del uso que ya hacían de este formato los judíos. Robert Kraft ha defendido firmemente la postura de Treu en ambas cuestiones, afirmando que «la deuda del cristianismo primitivo con su herencia judía es aún mayor en estas áreas de la 'mecánica textual' y de los hábitos gráficos que lo que nuestros planteamientos y tradiciones académicas nos han permitido reconocer»[40]. Por mi parte, acepto firmemente la conexión histórica entre el cristianismo primitivo y su matriz religiosa judía. Sin embargo, a la hora de explicar la predilección cristiana por el códice y el origen de los *nomina sacra*, creo que las pruebas contradicen a estos dos investigadores.

Esencialmente, ambos se centran en unos pocos manuscritos bíblicos fechados entre los siglos segundo y cuarto de nuestra era, o incluso más tardíos, los cuales muestran curiosas combinaciones de lo

38. S. Brown, *Concerning the Origin of the* Nomina Sacra, 18.

39. K. Treu, *Bedeutung des Griechischen*, 141 (cito según la traducción inglesa de Adler y Kraft).

40. R. A. Kraft, *The «Textual Mechanics»*, 68. Cf. la página web de Kraft, donde hay una reflexión mucho más amplia sobre estas cuestiones: http://www.sas.upenn.edu/religious_studies/rak/cv.html.

que generalmente se cree que son rasgos característicos y distintivos de la praxis de los escribas judíos o cristianos. Treu y Kraft remiten a estos escasos manuscritos como indicios de que tales distinciones en la actuación de los copistas son inválidas y que, en particular, lo que normalmente se consideraban innovaciones gráficas cristianas surgieron en realidad en el mundo judío. Por ejemplo, Kraft sostiene que «los escribas judíos pudieron emplear a veces contracciones de Θεός, o incluso de otros términos de uso frecuente, en el desarrollo de sus tradiciones gráficas», alegando como pruebas tres manuscritos bíblicos fechados a caballo entre los siglos III y IV d.C., dos de los cuales son rollos y pueden también presentar abreviaturas de Κύριος y Θεός[41]. Más concretamente, Kraft parece afirmar que las contracciones de Θεός tuvieron su origen en la praxis de los escribas judíos y que las formas de *nomina sacra* cristianos derivan de ella. No obstante, aun aceptando la propuesta de Kraft de que esos pocos manuscritos procedan de escribas judíos (lo cual no es evidente en todos los casos), me parece que –por razones que aduciré en breve–, se trata de una base muy endeble para sostener la afirmación de que los *nomina sacra* surgieron en la tradición gráfica judía.

Como planteé en referencia a la propuesta de Treu y Kraft sobre el códice, lo mismo sucede en relación con los *nomina sacra*: el modo correcto de proceder es empezar con los manuscritos bíblicos incuestionablemente judíos, especialmente con aquellos fechados lo suficientemente pronto como para reflejar la praxis judía precristiana. En ellos no encontramos ninguna de las formas de *nomina sacra*, ya estén escritos en hebreo o en griego[42]. Los copistas judíos trataron de forma diversa los principales nombres divinos, pero no hay un precedente directo de las formas de *nomina sacra* que son un rasgo

41. R. A. Kraft, *The «Textual Mechanics»*, 67. Los manuscritos que cita como ejemplos clave de que los escribas judíos muestran rasgos normalmente asociados con la praxis gráfica cristiana son los siguientes: P.Oxy. 1007 (P.Lit.Lond. 199, un códice de pergamino de Gn del siglo III, con contracción de Θεός y la representación del tetragrámaton como una doble *yod* en caracteres paleohebreos), P.Oxy. 1166 (P.Lit.Lond. 201, un rollo de papiro del siglo III, posiblemente con abreviaturas [reconstruidas] de Κύριος y Θεός) y P.Alex. 203 (un rollo de papiro de los siglos III-IV con abreviaturas reconstruidas de Κύριος). Para las notas de Kraft sobre estos y otros manuscritos, cf. *ibid.*, 54-65.

42. Así opina también F. Bedodi, *I «nomina sacra»*: los manuscritos bíblicos en griego indudablemente precristianos no iluminan la praxis de los *nomina sacra*, sino que confirman que debe haberse originado en grupos cristianos (p. 103).

tan familiar en manuscritos innegablemente cristianos. Creo que es bastante significativo que Tov, que ha prestado tanta atención a las características de la escritura de los manuscritos judíos precristianos, apunte categóricamente hacia las diferencias entre la actuación de los escribas judíos y cristianos en el tratamiento de los nombres divinos, identificando claramente las abreviaturas de los *nomina sacra* como una convención gráfica cristiana[43].

De todos modos, en un reciente artículo, Christopher Tuckett considera cuestionable sostener que los *nomina sacra* sean una innovación de los escribas cristianos, porque existen algunos manuscritos (que he indicado previamente), fechados a partir del siglo III y de incierta procedencia, que presentan abreviaturas de Θεός y Κύριος[44]. No obstante, como ya indicamos, la pauta que predomina en los testimonios no resulta tan oscura como él supone. *Pueden* existir algunos casos de escribas judíos que ocasionalmente utilizan un modelo de *nomina sacra* (por ejemplo, P.Oxy. 1007), pero ningún ejemplo de los que cita es claramente judío ni lo suficientemente temprano para que resulte relevante[45]. Me sorprende el modo en que Tuckett insinúa que no es lo suficientemente «prudente» juzgar que los *nomina sacra* fueron una primitiva innovación cristiana[46].

43. E. Tov, *Scribal Practices*, 314-315.
44. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 433-435.
45. *Ibid.*, 435. Tuckett alega «un claro testimonio de un escriba judío que emplea un *nomen sacrum* para el nombre divino» en un fragmento de un manuscrito del libro de los Reyes del siglo VI d.C. (según la versión de Aquila) procedente de la *genizah* del Cairo, que contiene un único caso de ΚΥ (con un trazo superpuesto) al final de la línea. Frente a lo que afirma Tuckett, C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 33, no «suprimió» este ejemplo, sino que lo trató, junto a otros testimonios de la praxis gráfica judía, mostrando que este uso aislado de una contracción de Κύριος probablemente se debía a «exigencias de espacio». La abreviatura por suspensión de una palabra al final de una línea no es notable. Resultaría más interesante contar con formas de Κύριος abreviadas de forma regular en medio de una línea de un manuscrito bíblico judío.
46. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 434. Acusa a Roberts de «ignorar algunos testimonios que no se ajustan a su teoría general» (p. 435 y nota 25). Sin embargo, Roberts es el autor del *libro* sobre paleografía griega (*Greek Literary Hands, 350 B.C.-A.D. 400*, Oxford 1955). El conocimiento de Roberts sobre otros temas puede ser objeto de crítica, pero sus juicios de que este o aquel escriba era «amateur o descuidado», «no cualificado o ignorante», se basan en un examen personal pormenorizado de cientos de manuscritos griegos a lo largo de varias décadas. Además, es obvio que los antiguos escribas muestran una enorme variedad en lo relativo a su destreza y coherencia, y que es posible identificar por inducción

En cuanto al reducido número de manuscritos reseñados por Treu y Kraft (y citados también por Tuckett), me parece más razonable tomarlos por casos interesantes de una ocasional «fecundación mutua» entre las praxis gráficas judía y cristiana. A no ser que imaginemos que judíos y cristianos no mantenían contacto entre sí, no resultaría difícil suponer un influjo mutuo. Por ejemplo, un copista judío pudo haber optado (o pudo haber sido encargado por un judío, por un cristiano o por alguien no identificado exclusivamente como lo uno o lo otro) por elaborar una copia de un texto bíblico en formato de códice. O, habiendo visto contracciones de Κύριος o Θεός en manuscritos bíblicos (copiados por cristianos), pudo haber creído que se trataba de una manera útil de escribir reverentemente estas palabras, asimilando dicha praxis (o experimentando con ella).

Del mismo modo, podemos imaginarnos fácilmente a un escriba (¿cristiano?) familiarizado con las formas de los *nomina sacra* y dispuesto, al menos ocasionalmente, a emplear un rollo para hacer una copia de un texto veterotestamentario. Además, por supuesto, perfectamente pudo haber escribas que no se consideraran propiamente cristianos o judíos y que, por consiguiente, pudieron combinar fácilmente aspectos que son considerados como los rasgos distintivos de la cultura gráfica judía y cristiana.

Resumiendo, un método científico serio nos exige comprender un pequeño conjunto de datos ambiguos a la luz de un elenco de datos innegables mucho más amplio, no al revés. Asimismo, es preciso reconocer el distinto carácter probatorio de la pauta general de los testimonios y de las excepciones ocasionales a dicha norma. Me parece que los testimonios manuscritos indudablemente precristianos no ofrecen base suficiente para suponer que alguno de los *nomina sacra* se originara en la más antigua praxis gráfica judía, que más tarde serían asimilados por los cristianos, quienes, a su vez, añadieron otros nuevos. El pequeño número de manuscritos de los siglos II al IV d.C. a los que recurren Treu y Kraft, aun siendo artefactos interesantes, son demasiado tardíos como para justificar sus tesis.

prácticas gráficas regulares y desviaciones de esa pauta (es decir, formas de letras irregulares, ortografía, destreza general). Por otra parte, la obra de Roberts sobre los *nomina sacra* ha sido aceptada por otros investigadores, como E. G. Turner, *Greek Manuscripts*, 15. En definitiva, el alegato de Tuckett parece desacertado.

3. ¿Una innovación cristiana?

Del repaso de estas propuestas sobre los orígenes de los *nomina sacra* se desprende que es bastante probable que la práctica concreta surgiera entre los primeros grupos cristianos. Como hemos visto, no existe, ni en las prácticas de abreviación en griego o latín o en las tradiciones gráficas judías, un precedente directo del corpus de palabras o de la forma concreta de tratar dichos términos. Por consiguiente, parece que nos encontramos con una innovación de los escribas cristianos. Además, da la impresión de que se produjo en fechas muy tempranas y se extendió con bastante rapidez entre los copistas cristianos. En cualquier estudio de los orígenes cristianos, por lo tanto, los *nomina sacra* resultan un elemento fascinante y potencialmente significativo de la cultura textual cristiana.

George Howard propuso que Κύριος y Θεός fueron los *nomina sacra* originales, ambos «creados por escribas cristianos no judíos que, al copiar el texto de los LXX, no sintieron el peso de la tradición para conservar el tetragrámaton», y pudieron desarrollar las contracciones de dichos términos como algo «análogo al nombre divino hebreo, desprovisto de vocales»[47]. Sin embargo, la propuesta de Howard no resulta satisfactoria como explicación de los *nomina sacra*. Por una parte, todas las palabras hebreas, no solo el tetragrámaton, se escribían con consonantes, y la forma de *nomina sacra* más frecuente de Κύριος, ΚϹ, implica la omisión de las vocales *y de una consonante*. Todavía más grave, la tesis de Howard no parece ofrecer una motivación adecuada para el origen de una praxis gráfica que gozó de tal difusión entre los grupos cristianos[48]. Según he demostrado en otros lugares, la convicción de que Jesús comparte el nombre y la

47. G. Howard, *Tetragrammaton in the New Testament* y *The Tetragram and the New Testament*.

48. Otro problema con la propuesta de Howard es que está unida a su poco convincente idea de que la primitiva reverencia de los cristianos por Jesús, como alguien que gozaba de condición e importancia divina, surgió inicialmente de la costumbre que tenían los cristianos gentiles de emplear Κύριος para el tetragrámaton al copiar los escritos del Antiguo Testamento en griego. Howard planteaba que, dado que el término ya se había aplicado a Jesús (si bien en un principio con la connotación de «maestro»), leer Κύριος en sus textos bíblicos llevó a los cristianos gentiles a difuminar la distinción entre Dios y Jesús. Presento una crítica de las ideas de Howard en L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 182-183 (*Señor Jesucristo*, 217-219).

gloria de Dios y la práctica devocional de tratarlo como digno receptor de culto surgió en fechas tempranas, entre grupos judeocristianos, y no puede ser explicada de la manera que propone Howard[49].

En concreto, ¿cuándo y cómo surgió la práctica de los *nomina sacra*? Como sostuve en 1998, al buscar una respuesta resulta útil prestar cuidadosa atención a los detalles de los recursos gráficos implicados[50]. Existen diversos aspectos que han de considerarse y una teoría adecuada debería explicarlos todos ellos.

Podemos comenzar con el curioso y característico empleo del trazo horizontal colocado sobre las abreviaturas. Esta marca supralineal no deriva de ninguna técnica abreviativa de la tradición grecolatina precristiana[51]. Sin embargo, con muy pocas excepciones, es muy habitual en las palabras tratadas como *nomina sacra* en los manuscritos cristianos. De todos modos, puede resultar significativo que un rasgo parecido se colocara sobre las letras griegas cuando se utilizaban para representar cifras, un elemento más común en los documentos que en los textos literarios formales[52]. En estos últimos, por lo general los números se escriben íntegramente[53]. Sin embargo, el uso de letras (con este trazo horizontal) por números se encuentra a menudo en los textos literarios cristianos, incluyendo copias de escritos bíblicos, lo cual muestra que los escribas cristianos eran buenos conocedores de dicho mecanismo[54]. Como explicaré más adelante, este uso precris-

49. Por ejemplo, cf. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 155-216 (*Señor Jesucristo*, 187-254).

50. L. W. Hurtado, *The Origin of the* Nomina Sacra, 664-671.

51. M. Avi-Yonah, *Abbreviations*, 29-39, estudia muchas marcas de abreviaturas halladas en inscripciones, incluyendo varios tipos de trazos horizontales, que suelen colocarse sobre la última letra de la abreviatura, a veces sobre la penúltima letra y otras bajo la última letra o bajo varias letras de la abreviatura (p. 33-35).

52. Cf. en especial A. Blanchard, *Sigles et abbréviations*, 3, quien advierte la diferencia entre este y el uso del trazo sobre la última letra de una abreviatura (p. 21, nota 20). Por ejemplo, P.Oxy. 108, una factura de alimentos de finales del siglo II o principios del III d.C., contiene muchos ejemplos de caracteres alfabéticos que representan números, hallándose en cada caso un trazo horizontal sobre la letra o letras.

53. E. G. Turner, *The Greek Manuscripts*, 15, indicaba que solamente conocía un manuscrito literario griego en el que los números no estaban escritos en extenso, sino representados por caracteres alfabéticos, y señalaba que los textos cristianos eran «muy distintos en este sentido».

54. Por ejemplo, en P.Chester Beatty III (P_{47}), las numerosas cifras del texto del Apocalipsis suelen escribirse como letras con un trazo superpuesto. Por ejemplo, en Ap 13, 18, el 666 se escribe ΧΞϹ y los 144.000 de Ap 14, 1 como ΡΥΔ.

tiano o pagano del trazo superpuesto para indicar que las letras representan números puede ser una pista del origen de los *nomina sacra*.

Otro asunto curioso que también considero significativo es que en el caso del nombre de Jesús (Ἰησοῦς), desde fechas tempranas, se desarrollaron dos soluciones a la hora de tratarlo como *nomen sacrum*[55]. En la mayor parte de los manuscritos el nombre se escribe mediante una contracción (la primera y la última letra de la forma declinada de la palabra; por ejemplo, ΙC, ΙΥ); sin embargo, en varios manuscritos Ἰησοῦς está abreviado por suspensión, solo con las dos primeras letras, ΙΗ. Esta última técnica aparece particularmente en algún papiro cristiano relativamente temprano, por ejemplo, el fragmento Egerton (P.Lond.Christ. 1) y P_{45} (P.Chester Beatty II)[56]. Una tercera pauta de abreviación para el nombre de Jesús se emplea en una serie de manuscritos, datados entre los siglos III y V, e incluye las dos primeras y la última letras: ΙΗC. En cualquier caso, esta forma debe reflejar cierto conocimiento de las abreviaturas del nombre de Jesús por contracción y suspensión, resultando ser una combinación de ambos métodos. Como dice Paap, esta abreviatura de tres letras parece tener su origen en la suspensión de Ἰησοῦς, la cual fue posteriormente «fecundada» por la última letra de la contracción[57]. La abreviatura por suspensión parece que dejó de usarse poco después del 300 d.C. Las contracciones (ΙC, etc.) están atestiguadas con la misma antigüedad y se convirtieron en la forma preferida de escribir el nombre de Jesús[58].

55. En algunos casos Χριστός o Κύριος se escriben mediante una abreviatura de dos letras por suspensión (por ejemplo, un caso de XP en P_{45} y otro en P.Oxy. 1079; nueve casos de KY en Staats.Bib.Cod.gr. fol 66 I,II de Berlín). No obstante, tanto su escasa frecuencia, en comparación con otras abreviaturas, como la datación de los manuscritos en los que aparecen sugiere que se tratan de casos aislados, y probablemente hay que postular el influjo de las diversas formas de suspensión más frecuentemente usadas de Ἰησοῦς.

56. Además, según K. Aland, *Repertorium*, I, la escritura de Jesús como ΙΗ aparece también en P.Oxy. 1079 (P_{18}, una copia de Ap de los siglos III-IV d.C.), Mag.Coll.Gr. 18 (P_{64}, una copia de Mt de los siglos II-III d.C.) y P.Oxy. 1224 (una copia de los dichos de Jesús de comienzos del siglo IV). Fui capaz de confirmar el caso de P.Oxy. 1224 (línea 5 del vuelto del fragmento principal) en mi propio examen de los fragmentos de la biblioteca Bodleian.

57. A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 109.

58. Por ejemplo, en el repaso que hace A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 108, la forma de tres letras de Ἰησοῦς aparece 159 veces en veinticuatro manuscritos (principalmente datados entre los siglos III y V), mientras que las abreviaturas

A la luz de las pruebas de que existe cierta variación, e incluso experimentación, en la praxis gráfica en torno a los *nomina sacra*, es posible preguntarse si esta abreviatura por suspensión del nombre de Jesús es un caso más de dicha experimentación. En cualquier caso, existen comentarios cristianos antiguos que sostienen que IH representa el nombre de Jesús, lo cual indica que esta abreviatura en particular gozaba de cierta popularidad y, lo que es más importante, poseía un sentido religioso, al menos en su uso más primitivo. Dos importantes fuentes del siglo II d.C., la *Carta de Bernabé* (9, 7-8) y Clemente de Alejandría (*Strom.* 6, 278-280), remiten a esta forma, señalando específicamente su valor numérico (IH = 18), al hablar de los trescientos dieciocho siervos de Abrahán en Gn 14, 14[59]. Ambos escribas estaban familiarizados con las copias griegas del Génesis en las que el número estaba escrito TIH, y ambos vieron en esta abreviatura un anuncio de Jesús y de la cruz: T (= 300) = su cruz, y IH (= 18) = el nombre de Jesús.

Se trata de un caso sumamente interesante del primitivo uso cristiano de la antigua técnica de la «gematría», que supone otorgar un significado religioso al valor numérico de los caracteres alfabéticos, una praxis particularmente vinculada con la exégesis judía primitiva[60]. Otros ejemplos de dicha técnica resultan más familiares a los lectores

por contracción aparecen 823 veces en cincuenta y seis manuscritos (fechados entre los siglos II y VI, aunque la datación de P.Chester Beatty V en el siglo II es incorrecta). La abreviatura por suspensión aparece 48 veces en siete fuentes (en 36 ocasiones en P.Chester Beatty II [P_{45}], siendo la última de ellas P.Oxy. 1224 (VH 587), un texto desconocido de dichos de Jesús de principios del siglo IV. En L. W. Hurtado, *The Origin of the* Nomina Sacra, 666, nota 36, la indicación de que P.Oxy. 210 presentaba un caso de IH no advirtió que existe una laguna tras la *eta*, lo que significa que no podemos estar seguros de que el copista escribiera IH o IHC. Hago notar que Paap no trató este manuscrito como testimonio de las abreviaturas por suspensión.

59. Esos textos fueron citados por C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 37, nota 2. G. Scholem, menciona una interpretación rabínica según la cual los trescientos dieciocho siervos se referían a Eliezer (el fiel siervo de Abrahán) (*Gematria*, en *EncJud* VII, 370). Cf. también L. Ginzberg, *Legends of the Jews* V, New York 1925, 224, nota 93. Scholem proponía de forma convincente que la interpretación rabínica pudo haberse originado en respuesta a la interpretación cristiana de Gn 14, 14 que se refleja en la *Carta de Bernabé* y en Clemente.

60. Para una explicación más detallada, por ejemplo, cf. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 262-263; F. W. Farrar, *History of Interpretation*, 98-100. También Farrar cita el uso cristiano de la técnica en los comentarios a Gn 14, 14 de la *Carta de Bernabé* (p. 99, nota 1).

del Nuevo Testamento, siendo tal vez el más conocido el misterioso número de «la bestia» en Ap 13, 18; 15, 2, que por lo general se considera una alusión al valor numérico del nombre de Nerón escrito en caracteres hebreos[61]. Asimismo, la mayoría de los estudiosos acepta que el número 14, destacado en la genealogía de Jesús (Mt 1, 17), alude al valor numérico del nombre «David» en hebreo (דוד)[62].

Resumiendo, IH parece haber sido una forma de representar el nombre de Jesús, razonablemente bien conocida y con un origen muy antiguo, que debe haber surgido entre cristianos familiarizados con las técnicas exegéticas judías[63]. Resulta poco probable que la escritura del nombre de Jesús como IH se derive de la curiosa exégesis del número en Gn 14, 14. Por el contrario, escribir 318 en ese pasaje con los caracteres griegos TIH presupone y se deriva casi con toda seguridad del *previo* uso por parte de los cristianos de IH para el nombre de Jesús (y el uso de la *tau* como símbolo de la cruz de Jesús)[64]. Con estas conclusiones, simplemente respaldo las ideas previamente expresadas por otros estudiosos familiarizados con los datos[65]. En cualquier caso, ¿podemos avanzar más?

En mi opinión, esta abreviatura por suspensión del nombre de Jesús (IH) fue probablemente el recurso que originó toda la praxis de los *nomina sacra* que posteriormente desarrollaron los escribas. Además, mi planteamiento sugiere que IH surgió en grupos judeocristianos (o entre cristianos lo suficientemente familiarizados con

61. Por ejemplo, cf. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 384-388.

62. Por ejemplo, cf. la reflexión de R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 74-81 (*El nacimiento del Mesías*, 69-76).

63. Adviértase que Clemente (*Strom.* 6, 278) comienza su exégesis de Gn 14, 14 con φασιν ουν ειναι («Dicen, pues...»), lo cual –como observó C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 37, nota 2– «sugiere que IH ya no era corriente [como la abreviatura común del nombre de Jesús] en tiempos de Clemente».

64. De hecho, entre los papirólogos se acepta generalmente que cualquier copia del Gn en griego en que el número 318 de Gn 14, 14 se escriba como TIH probablemente proceda de manos cristianas. Por ejemplo, nótese que en P.Chester Beatty IV (Ralphs 961, un códice de Gn del siglo IV d.C.) el 318 de este pasaje aparece expresado como TIH (con el trazo superpuesto que en este caso señala que estas letras han de ser tomadas como números). En el capítulo siguiente analizo el simbolismo de la cruz en el cristianismo primitivo.

65. Cf. especialmente C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 37. También H. I. Bell-T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 3, quienes opinaban que probablemente IH apareció en la «era apostólica» y «pudo, de hecho, haber sido el primero en ser adoptado».

importantes tradiciones judías) como ejemplo de gematría, con el valor numérico de dieciocho, tal vez una alusión al valor numérico de la palabra hebrea que significa «vida» (חי)[66]. En las más antiguas visiones cristianas de Jesús, se puede pensar en él como la encarnación de la vida resucitada, siendo, de hecho, él mismo el Señor que da la vida (por ejemplo, Rom 8, 1-2.10-11; 1 Cor 15, 20-23.45; Flp 3, 20-21; Jn 1, 3-4; 11, 25; 14, 6; 20, 31) y, por consiguiente, una alusión a la «vida» usando una abreviatura por suspensión del nombre de Jesús ciertamente habría tenido un enorme eco en el seno de la piedad cristiana. En cuanto al hecho de que dicha alusión exige cierto dominio del valor numérico de los caracteres hebreos, ya he mencionado fenomenos paralelos en otros ejemplos tomados de textos cristianos del siglo I procedentes del Nuevo Testamento que ponen de manifiesto tal conocimiento[67].

Una de las ventajas de esta propuesta consiste en que explica también aspectos que no pueden ser esclarecidos de otra forma. En particular, disponemos de una explicación convincente del enigmático trazo superpuesto que se convirtió en algo característico de los *nomina sacra* cristianos. De acuerdo con el planteamiento por el que abogamos, esta marca comenzó a ser usada de forma especial por los cristianos al escribir el nombre de Jesús como ΙΗ, teniendo originalmente la función de señalar a los lectores que esta abreviatura de dos letras también podía ser leída como un número, dieciocho. No obstante, posteriormente, en la medida en que la piedad cristiana rápidamente procuró dispensar a nivel gráfico un trato parecido a otras designaciones fundamentales de Dios y de Jesús (un proceso que examinaré con más detalle), este trazo superpuesto pasó a servir como un recurso típicamente cristiano que funcionaba solamente para destacar las formas de los *nomina sacra*, indicando a los lectores que esas letras eran abreviaturas de palabras especiales[68]. De todos mo-

66. Repito aquí de forma más concisa las ideas que presenté en L. W. Hurtado, *Origin of the* Nomina Sacra, 665-669.

67. Para un estudio más detallado de los primeros testimonios judios y cristianos sobre el significado religioso de los números, cf. R. Staats, *Ogdoas,* que trata especialmente del número 8; O. H. Lehmann, *Number-Symbolism*; F. Bovon, *Names and Numbers in Early Christianity*.

68. El juicio de Tuckett de que mi sugerencia «no es plenamente convincente» parece basarse en un malentendido. Como acabo de afirmar, no sostengo que el rasgo superpuesto siguiese funcionando posteriormente del modo en que propongo

dos, en ninguna de las otras formas de *nomina sacra* el valor numérico de las combinaciones de letras parece haber sido significativo.

Además, esta propuesta explica la temprana difusión de la abreviatura por suspensión de Ἰησοῦς, así como la posterior atrofia en su uso. Esta manera de abreviar el nombre de Jesús es ciertamente muy antigua, pero fue sustituida por otras formas de escribir Ἰησοῦς como *nomen sacrum*. Ello sugiere que la suspensión surgió antes de que se desarrollaran aquellas formas que terminaron por convertirse en los *nomina sacra* preferidos, y también que la motivación inicial para la abreviatura por suspensión dejó de ser lo suficientemente conocida y significativa. Si ΙΗ tuvo su origen como gematría que aludía a la palabra hebrea que significa «vida», es comprensible que, en la medida en que el conocimiento directo de la tradición judía y la valoración de sus artificios decayó en los grupos cristianos, el significado concreto de la abreviatura ΙΗ se perdió[69]. Por consiguiente, la forma suspendida de Ἰησοῦς como ΙΗ se vio eclipsada por la creciente popularidad de la técnica de la contracción empleada para los demás *nomina sacra*.

La enorme importancia del nombre de Jesús en el cristianismo primitivo, tanto en el discurso religioso como en la praxis devocio-

que lo hizo en un principio en la abreviatura ΙΗ. Por supuesto, al usarse con los demás *nomina sacra*, el rasgo rápidamente se convirtió en una mera marca convencional para ese tipo de abreviaturas de algunas palabras especiales. Tampoco considero que ΙΗ siempre tuviese que leerse simplemente como δεκα οκτω (18). Por el contrario, propongo que en su empleo inicial la abreviatura ΙΗ se leía como «Jesús», escrito de una manera *también* destinada a aludir a su importancia como vehículo divino de la «vida» para los creyentes. Cf. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 444-445. Volveré a referirme a este autor en relación con un par de aspectos de esta reflexión.

69. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 445, creía que era difícil imaginar a los lectores de los textos griegos cristianos «usando referencias crípticas que para su comprensión dependían de un término hebreo». En cualquier caso, ignora los indicios (como las otras referencias neotestamentarias que he citado) de que sin duda existieron cristianos primitivos lo suficientemente familiarizados con los valores numéricos del alfabeto hebreo como para idear y reconocer el tipo de gematría que propongo. Asimismo, hemos de adaptarnos a un contexto en el que el único modo de representar números (aparte de escribiéndolos) era mediante caracteres alfabéticos, de modo que las cifras por lo general se escribían como letras o como combinaciones de letras. En este contexto los lectores estaban mucho más capacitados que nosotros para «leer» caracteres alfabéticos como palabras o como números, o como ambas cosas. También, cf. las exortaciones de Bovon a los demás estudiosos en su *Names and Numbers*.

nal, significa que los cristianos estaban ciertamente dispuestos a venerar su nombre y esto supone un refuerzo más de mi propuesta[70]. Resaltar visualmente el nombre de Jesús y escribirlo de tal modo que aludiera a su condición y fuerza vivificante coincide con otros elementos que conocemos acerca de las actitudes y prácticas del cristianismo primitivo. Es decir, el nombre de Jesús constituye un candidato inmejorable en el contexto de la piedad cristiana primitiva para ser el factor capaz de generar el tipo de tratamiento especial que representa la praxis gráfica que conocemos como *nomina sacra*. Sin duda, la tradicional veneración judía del nombre de Dios proporciona un transfondo religioso más general, y constituye además un precedente del tratamiento especial que los copistas concedieron a los epítetos divinos. Sin embargo, el nombre de Jesús caracterizaba a los cristianos y su piedad frente a las demás formas de religión de la antigüedad, ya fueran judías o «paganas». De hecho, testimonios muy tempranos indican que los cristianos podían considerar que Ἰησοῦς era en sí mismo un nombre *divino*, digno por lo tanto de la veneración que la tradición judía reservaba al nombre de Dios y a otros epítetos íntimamente relacionados.

Por ejemplo, Mt 1, 21 muestra probablemente un conocimiento del significado de la forma hebrea del nombre de Jesús (יהושע,«Josué», «Yahvé salva»), y tal vez el autor refleje su reverencia por el nombre teóforo de Jesús. En Justino Mártir encontramos incluso la afirmación directa de que «el nombre de Dios mismo, que no fue revelado a Abrahán ni a Jacob, era Jesús» (*Dial.* 75)[71]. Tiendo a pensar que en este caso Justino se hace eco de una tradición exegética cristiana que se remonta a fechas muy anteriores.

70. Por ejemplo, Pablo puede referirse a los cristianos simplemente como «los que invocan (ἐπικαλεῖν) en todas partes el nombre de nuestro Señor Jesucristo», remitiendo a la característica acción de apelar o invocar a Jesús en el culto cristiano. Por ejemplo, cf. mi estudio de la praxis cultual del cristianismo primitivo en L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 134-153 (*Señor Jesucristo*, 165-184).

71. En el planteamiento que hace Justino en *Dial.* 75, dos textos bíblicos son fundamentales: Ex 23, 20, donde Dios promete enviar su «ángel» o «mensajero» (ἄγγελος) especial, el cual porta el nombre de Dios, y Nm 13, 16, donde Moisés renombra a Oseas como «Josué» o «Jesús» (Ἰησοῦς). Para Justino, este Josué/Jesús es la figura que lleva el nombre de Dios y es enviado a conducir a Israel a la tierra prometida, y la nueva designación indica que «Jesús» es el nombre divino. Cf. mi estudio más detenido de los primeros cristianos «que encuentran a Jesús en el Antiguo Testamento» en *Lord Jesus Christ*, 564-578 (*Señor Jesucristo*, 638-653).

Obviamente, el nombre de Jesús poseía ese significado divino, por ejemplo, en la primitiva praxis ritual o devocional de los cristianos, cuando se le suplicaba o invocaba. En realidad, la fórmula bíblica (del Antiguo Testamento) para el culto tributado a Dios («invocar el nombre del Señor») fue asimilada para referirse a la práctica de invocar el nombre de *Jesús* (por ejemplo, Hch 2, 21; Rom 10, 9-13)[72]. Por citar ámbitos donde se usaba esa práctica, contamos con referencias que indican que el nombre de Jesús se invocaba en la iniciación ritual del bautismo (por ejemplo, Hch 2, 38) y en los exorcismos[73].

Así pues, estas observaciones hacen perfectamente razonable postular que la abreviatura del nombre de Jesús como ΙΗ surgió de la piedad neotestamentaria hacia Jesús, una devoción que también refleja el conocimiento de las técnicas de la gematría judía. De hecho, me permito sugerir que es muy probable que esta particular abreviatura apareciera de forma independiente de los demás *nomina sacra* y con anterioridad a ellos[74]. Además, me parece que podemos considerar que a partir del precedente de la abreviatura ΙΗ, los cristianos se vieron llevados por sus planteamientos religiosos a extender esta expresión gráfica a otras palabras. Desde esta perspectiva, el primer grupo de términos estaba formado, además de por Ἰησοῦς, por los otros tres epítetos divinos que aparecen de forma regular y muy temprana como *nomina sacra*[75]. La posición mucho más consolidada

72. A. Ruck-Schröder, *Der Name Gottes und der Name Jesu*; W. Q. Parkinson, *In the Name of Jesus*; S. New, *The Name*; C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord*.

73. L. Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus*; O. Böcher, *Christus Exorcista*. Asimismo, ténganse en cuenta las directrices de Pablo sobre la expulsión ritual del pecador recalcitrante de la iglesia de Corinto (1 Cor 5, 1-5), que contienen «la fuerza del Señor Jesús» y la invocación de su nombre (siendo asunto de exégesis si lo deben hacer Pablo o los corintios).

74. Aunque se muestra crítico con otros aspectos, advierto que Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 445, coincide en que «la suspensión original precedió a las formas por contracción». Sin embargo, luego se equivoca al citar algunos casos aislados de abreviaturas por suspensión de otras palabras (por ejemplo, ΧΡ en Hch 16, 18 en el P.Chester Beatty II/P45; ΜΩ en P.Egerton 2) como testimonios de una praxis más amplia de la suspensión primitiva de los *nomina sacra*. Esos dos ejemplos se explican bastante fácilmente considerando que han recibido el influjo de la práctica mucho mejor atestiguada de escribir el nombre de Jesús como ΙΗ. Por ejemplo, el caso de ΧΡ de P45 sigue inmediatamente a la abreviatura ΙΗ.

75. Simplemente basta con echar un vistazo, por ejemplo, a la tabla de O'Callaghan, «Nomina Sacra», 72 (así como a sus propias observaciones en las p. 72-73.80), que muestra cómo eran tratados los quince términos conocidos en los ma-

de esas cuatro palabras en el tratamiento que los primeros cristianos daban a los *nomina sacra* seguramente señala su mayor antigüedad e importancia en la praxis gráfica.

De todos modos, como ya indicamos, ninguno de los otros términos, incluyendo los demás epítetos divinos, ya sea en su forma abreviada o completa, parece haber ofrecido a los cristianos el tipo de significado numérico que sabemos era percibido en el nombre de Jesús (ya fuera escrito íntegramente o como IH)[76]. Quizás a ello se deba en parte que muy pronto los escribas cristianos considerasen que sería mejor abreviar los demás términos por «contracción». Una clara ventaja de la contracción es que el caso del nombre (es decir, el nominativo, el genitivo, el dativo o el acusativo), y de este modo su función sintáctica en la frase, queda más claramente indicada, porque se conserva la última letra de las formas declinadas, lo que sería de gran ayuda para los lectores[77]. Este sistema abreviativo tenía la ventaja añadida de ser una forma relativamente convencional que puede aplicarse a todas las palabras, de modo que proporciona a los lectores un sistema básico con el que familiarizarse[78].

En resumen, me parece que la mejor lectura de los testimonios es que los *nomina sacra* representan una innovación cristiana. Ciertamente la praxis, con toda probabilidad, es deudora en cierto sentido de las diversas maneras en que los escribas judíos trataban de desta-

nuscritos del siglo III, para descubrir que Ἰησοῦς, θεός, κύριος y χριστός, forman un grupo en sí mismo.

76. Por ejemplo, cf. el estudio de F. Bovon, *Names and Numbers*, 282-283, sobre las referencias del cristianismo primitivo al valor numérico de Ἰησοῦς en *OrSib* 1, 324-331 y en Ireneo, *Haer*. 1, 12, 4.

77. Propuse esta idea en L. W. Hurtado, *Origin of the «Nomina Sacra»*, 669. Posteriormente, Ch. Tuckett, *Nomina Sacra*, 446, ofreció sugerencias parecidas. Curiosamente, sin embargo, Tuckett me acusa de ignorar el asunto (p. 445).

78. Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, 71, ha llamado la atención sobre nombres propios que aparecen abreviados por la primera y la última letra en monedas fenicias y palestinas de época helenística y en algunos grafitos de época cartaginesa en África del Norte, y ha propuesto que los primeros escribas cristianos pudieron tomar el sistema de las abreviaturas por contracción «de un hábito semítico». Tal vez, pero una cosa es que derive de ello y otra cosa es la función o el significado que pueda tener. De nuevo, las abreviaturas en monedas y en los grafitos son recursos para ahorrar espacio, algo que no se da en los manuscritos cristianos. Las abreviaturas por contracción podrían haberse adaptado a partir de fenómenos como los que identifica Millard, pero eso no explica *por qué* los primeros cristianos desarrollaron la praxis de los *nomina sacra* y qué representaba para ellos.

car el nombre divino, si bien las técnicas gráficas variaban. Por ejemplo, la novedad cristiana parece incluir el uso normalizado del trazo superpuesto para resaltar las palabras consideradas *nomina sacra*, y es posible que el peculiar empleo de abreviaturas por contracción para dichos términos también sea una convención gráfica típicamente cristiana.

Además, los testimonios indican que Ἰησοῦς, θεός, κύριος y χριστός fueron tratados como *nomina sacra* de una forma mucho más sistemática, y probablemente antes, que cualquiera de los otros términos en cuestión. Por último, hay motivos que nos llevan a sospechar que esta tradición gráfica pudo haber comenzado como una peculiar manera de escribir Ιησοῦς como ΙΗ, lo cual ocurrió en primer lugar entre judeocristianos o entre cristianos lo suficientemente familiarizados con las tradiciones judías como para idear y valorar la gematría encerrada en esta forma de escribir el nombre de Jesús.

4. Significado

Nos ocupamos a continuación de la otra cuestión clave, la función y el significado histórico de los *nomina sacra*. Como hemos visto, la pregunta más técnica respecto al origen de la convención de los escribas ha recibido diversas respuestas, lo cual explica la hasta cierto punto larga y complicada reflexión de las páginas anteriores. No obstante, el interrogante que nos planteamos ahora posee obviamente mayor importancia para el estudio de los orígenes e historia del cristianismo primitivo. Afortunadamente, hasta fechas recientes ha existido un consenso mucho más amplio en torno a esta cuestión, lo que me permitirá tratar este asunto en un espacio relativamente menor.

A partir del influyente estudio de Traube, la idea que ha predominado ha sido que los *nomina sacra* tuvieron su origen en la primitiva piedad cristiana y son reflejo de ella. Aunque los investigadores discrepan respecto a si la práctica comenzó con la escritura abreviada de uno o más de los términos κύριος, θεός o Ἰησοῦς, tienden a coincidir en que estuvo impulsada por la alta estima que los primeros cristianos tenían por el referente (o los referentes) de dichos términos. Asimismo, según hemos indicado, ha existido un amplio acuerdo en torno al hecho de que esta convención gráfica cristiana posee cierta

relación histórica con la praxis de los escribas judíos, que suponía dispensar un trato especial al tetragrámaton (y, algo menos, a *elohim*). Así, las cuatro palabras que probablemente se emplearon primero, y que ciertamente son escritas de modo más sistemático como *nomina sacra*, son consideradas como un rasgo y una expresión destacada de la devoción cristiana.

Más aún, incluso aquellos estudiosos (Treu y Kraft, por ejemplo) que han propuesto que los escribas judíos comenzaron a abreviar κύριος o θεός, y que la innovación del cristianismo primitivo consistió en extender la práctica a Ἰησοῦς, aceptan que este último avance constituye una notable evolución histórica. Es decir, ya sea que la praxis de escribir Ἰησοῦς de forma generalizada mediante abreviaturas se desarrollara a imitación del trato que los escribas judíos o cristianos daban anteriormente a κύριος o θεός, o que –según creo más probable– fuese el paso inicial que dieron los escribas, generando posteriormente todas las convenciones de los *nomina sacra*, lo sorprendente es que los primeros cristianos trataran el nombre de Jesús y algunos epítetos divinos fundamentales de la misma, aparentemente reverente, manera. Repitiendo una afirmación que ya he hecho en este capítulo, los cuatro primeros *nomina sacra* constituyen una expresión particularmente llamativa de la configuración binitaria de la primitiva devoción cristiana, de modo que la veneración por Jesús está modelada por la devoción a Dios y radicalmente vinculada a ella.

También he insinuado que, junto al códice, los *nomina sacra* deberían ser incluidos entre los testimonios más antiguos de una «cultura» material y visual que puede identificarse como cristiana[79]. Repitiendo lo dicho en anteriores publicaciones, aunque los *nomina sacra* tal vez impresionen menos que otros artefactos cristianos primitivos, como las pinturas de las catacumbas, estas curiosas abreviaturas son también expresiones visuales y materiales de devoción religiosa. De hecho, los *nomina sacra* pueden considerarse un fenómeno híbrido que combina de forma excepcional rasgos y funciones materiales y visuales. Estos términos clave fueron escritos de una forma singular que pretendía destacarlos visualmente (y reverentemente) del texto circundante.

79. L. W. Hurtado, *Origin of the* Nomina Sacra, 672-673; Id., *Earliest Evidence*, 276-279, donde presto antención a un aspecto considerado mucho antes por E. Dinkler, *Älteste christliche Denkmäler*, 134-178 (esp. 176-178).

Recientemente, sin embargo, Christopher Tuckett ha puesto todo esto en tela de juicio en un audaz trabajo que requiere un análisis serio[80]. Este autor tiene dos opiniones en el punto de mira. En primer lugar, critica la tesis de David Trobisch según la cual los *nomina sacra* constituyen un rasgo de una «edición» cristiana del siglo II del Nuevo Testamento (y del Antiguo)[81]; también yo tengo algunas reservas al respecto[82]. No obstante, Tuckett también se opone a otra hipótesis ampliamente aceptada –resumida y defendida en los párrafos anteriores–, según la cual los *nomina sacra* expresan la primitiva devoción religiosa de los cristianos[83]. Frente a ella, Tuckett propone que esta praxis gráfica surgió sencillamente como una «*ayuda para los lectores* [el subrayado es suyo], para auxiliar a quienes tal vez no fueran tan avezados como los demás y así pudieran leer el texto [¿de los escritos bíblicos?] más fácilmente»[84]. Es decir, sugiere que las formas de los *nomina sacra* tenían por objeto simplemente servir

80. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 444-458.
81. D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, 16-31 (*The First Edition*, 11-19). Cf. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 441-443.
82. Me parece que Trobisch está en lo cierto al mostrar indicios de los esfuerzos cristianos en el siglo II por distinguir la fe y la praxis cristiana, así como por identificar textos que han de ser considerados Escritura. Pero a mi juicio este proceso fue mucho más amplio y tardó mucho más tiempo en completarse de lo que cree Trobisch. Aun así, también creo que Tuckett se equivoca al afirmar que a menos que se pueda mostrar que los *nomina sacra* son «únicamente cristianos» (es decir, que nunca se encuentren en manuscritos no cristianos o que «los no cristianos no los usaran durante cierto tiempo»), no se puede sostener de forma válida que la praxis de los escribas tuviese una función «en relacion con la identidad grupal» (Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 443). En este caso y en otros lugares de su reflexión, Tuckett impone un criterio curioso y ahistórico. Durante los siglos I y II d.C. ciertamente podemos ver emerger la identidad cristiana, si bien un considerable número de personas podían todavía ser identificadas como «cristianas» y como «judías», no sintiendo necesidad o deseo alguno de identificarse *exclusivamente* como lo uno o lo otro. Por ello, no debería sorprendernos que algunos manuscritos muestren una combinación de aquellos rasgos que distinguen de forma más clara a la praxis gráfica judía y/o cristiana. Además, decir que algo *caracteriza* determinado grupo no exige que no se den casos de ese fenómeno fuera de dicho grupo. Como advertí al tratar sobre las afirmaciones de Treu y Kraft, el uso ocasional de abreviaturas de ϑεός o κύριος en algunos manuscritos presuntamente judíos del siglo III o posteriores no se opone al uso muchísimo más amplio y sistemático de los *nomina sacra* en manuscritos indiscutiblemente cristianos, y difícilmente refuta la idea de que los *nomina sacra* eran por lo general una tradición gráfica cristiana que probablemente se originó en su seno.
83. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 449-458.
84. *Ibid.*, 455.

de orientación a los lectores a lo largo de las páginas. Dada la importancia de la cuestión acerca del sentido y la función original de los *nomina sacra*, me veo obligado a considerar su propuesta.

En líneas generales, Tuckett se centra en las variaciones e incoherencias en el comportamiento de los escribas, para así refutar la idea de que los *nomina sacra* poseían algún tipo de sentido religioso. No me queda perfectamente clara su lógica, pero examinemos los datos. Sin duda, existe un número relativamente pequeño de curiosas variantes como las que repasa Tuckett, conocidas perfectamente por quienes habían estudiado los diferentes testimonios escritos[85]. Sin embargo, lo que Tuckett trata de hacer con dichas anomalías resulta curioso y poco convincente a la vez. Si entiendo correctamente su tesis, parece acercarse peligrosamente a la idea de que, dado que hay un número relativamente pequeño de casos en que los escribas no siguieron de forma coherente una convención, no existe tal. Obviamente, si las «excepciones» son lo suficientemente numerosas y si la praxis no es lo suficientemente regular, frecuente y ampliamente extendida, se podría discutir la afirmación de que se trata de una acción «regular» o «característica». No obstante, y anticipándome a lo que sigue, las innegables variantes y excepciones que Tuckett destaca no tienen mucho peso frente al modo más ampliamente atestiguado de tratar los *nomina sacra* en los manuscritos cristianos.

Por ejemplo, Tuckett señala algunos casos excepcionales donde las palabras normalmente consideradas *nomina sacra* están escritas íntegramente, para así cuestionar la afirmación de que las cuatro palabras «primarias» (Ἰησοῦς, κύριος, θεός y χριστός) fueron «abreviadas de modo regular y sistemático»[86]. Entre ellos encontramos: una oración desconocida o un texto que sirve de amuleto (P.Oxy. 407;

85. Por ejemplo, cf. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 27, nota 6, 83-84, y sección 5 de sus «Addenda» de «formas atípicas» de *nomina sacra*; A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 113-115, así como un listado de palabras distintas de las más conocidas, escritas de forma abreviada y/o con un trazo superpuesto. Roberts también estudió P.Oxy. 656 y P.Oxy. 1007 como casos peculiares de manuscritos bíblicos (ambos de Gn) en los que no se empleaban *nomina sacra*. Por citar otra variante más en la praxis gráfica, PSI 7.757 (un fragmento de códice de papiro de *Bern* 9, 1-6, fechado entre los siglos IV y V) contiene tanto κύριος como θεός abreviados mediante la inicial (y solo una vez aparece el trazo superpuesto sobre la *kappa*). De todos modos, este manuscrito posee más curiosas irregularidades en su escritura. Cf. R. A. Kraft, *An Unnoticed Fragment of Barnabas*.

86. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 436-439 (cita en p. 436).

n.º 216 del Apéndice 1, donde todos los *nomina sacra* están sistemáticamente escritos en su integridad); fragmentos del *Evangelio de María* (P.Oxy. 3525; n.º 235 del Apéndice, donde hay un caso incierto de κύριε sin contracción); el fragmento de Michigan del *Pastor de Hermas* (P.Mich. 130; n.º 182 del Apéndice, con un caso de θεῷ escrito íntegramente); y P_{72} (P.Bodmer VIII, n.os 166 y 168 del Apéndice, donde, además de muchas ocasiones en que es tratado como un *nomen sacrum*, aparecen tres casos de κύριος sin abreviar en 1 Pe 3, 12; 2 Pe 1, 12; 2, 9; y otro en 2 Pe 2, 20, en el que el escriba colocó un trazo superpuesto encima de κύριου). Tuckett cita asimismo P_{52} (P.Ryl. 457; n.º 126 del Apéndice), creyendo que posiblemente contiene un par de casos de Ἰησοῦς en su integridad; P.Oxy. 656 (n.º 4 del Apéndice, fragmentos de un códice de papiro de Gn con θεός y κύριος sin abreviar); y algunos casos en P_{45} (P.Chester Beatty I; n.º 105 y otros del Apéndice) y en P_{46} (P.Chester Beatty II; n.º 137 y otros del Apéndice), donde κύριος «queda sin abreviar»[87].

Desafortunadamente, en algunos momentos Tuckett parece no haber comprendido a los estudiosos que cita. Por consiguiente, los datos que trae a colación no producen el efecto que pretende. Por ejemplo, reprende a Roberts por descartar algunos de esos datos como excepciones a la «norma», observando a continuación –acertadamente– que «un amplio número de textos no 'bíblicos' emplean el sistema [de los *nomina sacra*]»[88]. Esto implica que Roberts hizo una especie de distinción casi absoluta entre las apariciones de los *nomina sacra* en los textos bíblicos y en los no bíblicos. En cualquier caso, lo que Roberts realmente afirmaba era que «las contracciones [de los *nomina sacra*] aparecen en documentos [cristianos] así como en manuscritos literarios, y cuando se presentan excepciones a la regla –algo raro incluso en los documentos–, al examinarlas se descubre que se dan en cartas privadas, oraciones o, por ejemplo, textos mágicos, a menudo obra de un escriba aficionado o descuidado»[89].

87. Respecto al argumento de Tuckett de que P_{52} probablemente no contenía el nombre de Jesús como *nomen sacrum*, cf. su artículo *P_{52} and* Nomina Sacra. De todos modos, cf. la refutación de Ch. E. Hill, *Did the Scribe of P_{52} Use the* Nomina Sacra*?*; y L. W. Hurtado, *P_{52} (P.Rylands Gk. 457) and the Nomina Sacra*. En la red se encuentran disponibles las imágenes en color de ambas caras de P_{52}: http://www.library.manchester.ac.uk/specialcollections/collections/stjohnfragment/.

88. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 437, nota 34.

89. C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 27.

Es decir, la «norma» de Roberts era que los *nomina sacra* son característicos de la abrumadora mayoría de los manuscritos cristianos, ya sean «literarios» (textos bíblicos y no bíblicos) o «documentales» (es decir, textos subliterarios o no literarios como las cartas). Por consiguiente, la observación de Tuckett de que las formas de *nomina sacra* se encuentran en muchos textos no bíblicos, aunque correcta, está sencillamente mal orientada[90]. Resulta importante, por lo tanto, ser conscientes del sentido historico que los investigadores modernos descubren en la práctica de los *nomina sacra*[91]. Enumero estas cuestiones para que resulte más claro.

En primer lugar, desde fechas muy tempranas y en el conjunto de los manuscritos cristianos, sean del tipo que sean, los cuatro epítetos fundamentales aplicados a Jesús y a Dios son tratados como *nomina sacra* con anterioridad y de una forma mucho más sistemática que las otras palabras a las que se dispensó dicho tratamiento. Estas últimas no aparecen tan temprano ni de un modo tan frecuente o sistemático como los cuatro *nomina divina*.

En segundo lugar, en los textos cristianos esas cuatro palabras son tratadas como *nomina sacra* de una forma mucho más sistemática cuando sus referentes son Jesús y Dios (como mostraré en breve), y *no* son tratadas como tales ni con la misma sistematicidad (incluso en los mismos manuscritos) cuando poseen otros referentes. Esto sugiere claramente que las formas especiales de esas cuatro palabras surgieron primero como reflejos de la primitiva veneración cristiana por Jesús y por Dios.

En tercer lugar, los *nomina sacra* son característicos de los textos cristianos, si bien aparecen habitual y sistemáticamente en algunos textos (los bíblicos sobre todo), y con menor regularidad y coherencia en otros (por ejemplo, la correspondencia privada, los textos mágicos y los usados en la oración y la liturgia).

En cuarto lugar, tanto en textos bíblicos como en otros, algunos escribas cristianos se muestran más coherentes que otros a la hora de

90. Cf. también Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 442-443, donde cita *nomina sacra* en copias de textos como el *Pastor de Hermas*, el *Evangelio de Tomás* y P.Egerton 2, frente a la tesis de Trobisch de que la praxis de los escribas revela una «edición» del Nuevo Testamento del siglo II.

91. En particular, las siguientes son las afirmaciones realizadas y reflejadas en los principales estudios de Roberts y míos a los que Tuckett alude en su ensayo.

seguir la convención (o parecen estar más familiarizados con ella), aunque la pauta predominante resulta clara e indica una praxis gráfica que fue asimilada con asombrosa rapidez por todas partes.

Confrontados con estas afirmaciones más concretas, los datos que Tuckett aporta se ajustan bastante bien y no contradicen nada esencial. Por ejemplo, ni P.Oxy. 407 ni P.Oxy. 3525 son textos bíblicos, de modo que no resulta sorprendente que contengan formas sin abreviar de las palabras en cuestión. De hecho, muestran exactamente la diferencia que surge *al comparar* los textos bíblicos cristianos con *algunas* copias de textos no bíblicos que Tuckett duda en aceptar[92]. Se podrían mencionar también otros ejemplos de manuscritos indudablemente cristianos de textos no bíblicos en los que los *nomina sacra* son escritos íntegramente o abreviados de forma bastante incoherente, aunque son relativamente raros, como Roberts advirtió hace décadas[93].

Asimismo, tampoco es particularmente llamativo descubrir que un determinado copista, que escribió las palabras en cuestión como *nomina sacra* cuando los referentes eran Dios y Jesús, dejó ocasionalmente de hacerlo en el mismo manuscrito; así como otros ejemplos en los que un escriba trató algunas palabras como *nomina sacra*, incluso cuando los referentes no eran los «sagrados» habituales. Especialmente en estos últimos, parece que el escriba no estaba plenamente familiarizado con la convención de escribir las palabras como *nomina sacra* y, por consiguiente, lo hizo de forma mecánica sin pensar en los referentes; o bien, simplemente, que en algunos momentos no prestaba atención a lo que estaba copiando[94]. Especialmente en aquellos

92. Cf. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 437 nota 34. Subrayo *al comparar*, porque es lo que muestran los datos. De todos modos, el argumento de Tuckett parece presuponer que la distinción debe ser absoluta para que exista. Pero ello no ha de esperarse en el caso de una acción por parte de los escribas que no estaba regulada, sino que más bien se difundió (y desarrolló) como una convención, y entre copistas con diversos grados de habilidad, de familiaridad con la convención y de disposición para experimentar.

93. Por ejemplo, en una serie de cartas cristianas del siglo IV, los *nomina sacra* o no son abreviados en absoluto o lo son de forma irregular. Normalmente otros rasgos de los manuscritos sugieren escribas con poca pericia, lo cual concuerda con la opinión de Roberts. Para los textos y una reflexión al respecto, cf. H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 45-120.

94. Por ejemplo, en P.Chester Beatty VI (Nm-Dt), hay casos en los que πνεῦμα se escribe como *nomen sacrum* (derivando la praxis fundamental del uso del término en referencia al Espíritu santo), aun cuando el referente es otro, como en Nm 5, 14 («espíritu celoso»), Nm 27, 16 («el Dios de todos los espíritus») y Nm 27, 18

manuscritos donde los *nomina sacra* aparecen de la forma habitual, las ocasionales excepciones seguramente se deban tomar simplemente como tales.

A menos que tengamos expectativas poco realistas acerca de los antiguos escribas (o no tengamos en cuenta que su destreza variaba de unos a otros), no resulta tan extraño encontrar cierta variación e incoherencia en su praxis[95]. La cuestión no es si existe una coherencia absoluta, sino si es posible detectar *pautas* claras y una praxis gráfica más característica. Un número relativamente pequeño de variaciones e incoherencias no sirve para rechazar la conclusión de que había una convención gráfica, aunque evidentemente con excepciones.

Por citar otro asunto curioso, Tuckett se centra en el tratamiento que los escribas dan a ἄνθρωπος como piedra angular de su argumento, citando su aparición a modo de *nomen sacrum* en algunos

(«Josué, un hombre que posee un espíritu recto»), según cita F. G. Kenyon, *Nomina Sacra in the Chester Beatty Papyri*, 6. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 450-451, nota 82, cita otros casos de copistas que escriben palabras como *nomina sacra* cuando no remiten a un referente «sagrado». Por otra parte, el trato de *nomen sacrum* que algunos escribas dispensan a Ἰησοῦς (por ejemplo, P.Chester Beatty VI; cf. P.Chester Beatty II/P_{46} en Heb 4, 8) en las referencias a «Josué» debe contemplarse a la luz de la creencia del cristianismo primitivo según la cual, como una acción profética divinamente ordenada, esta figura había recibido el nombre del Hijo de Dios. Cf. *supra* mi referencia a Justino, *Dial.* 75 en la nota 71 (y también L. W: Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 564-578 [*Señor Jesucristo*, 721-730). Cf. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 452. Parece injusta la acusación que Tuckett dirige contra Roberts de que «asume sin pensar» que el tratamiento del nombre de Jesús probablemente reflejaba la primitiva piedad cristiana. Roberts infirió lo que la mayor parte de los estudiosos que han examinado los datos han mantenido, y lo único que Tuckett hace es aducir que no lo «sabemos» con certeza. No obstante, podríamos preguntarnos cuánto «conocemos» de la historia en el sentido absoluto que él parece requerir. En cualquier caso, los únicos «testimonios primitivos» que Tuckett ofrece contra la opinión común es el trato ocasional de Ἰησοῦς (Josué) como *nomen sacrum* en los textos veterotestamentarios. Sin embargo, por las razones aducidas, esto apenas tiene la suficiente fuerza como para justificar la reluctancia de Tuckett a aceptar lo que la mayoría de estudiosos consideran como la inferencia más convincente.

95. Los mismos manuscritos de la antigüedad demuestran una amplia gama en la formación y capacidades de los escribas en lo relativo al *ductus*, la ortografía, los errores (corregidos posteriormente por el mismo escriba o por otra mano) y otras cuestiones similares. Asimismo, hemos de imaginar que la labor de copiado se desarrollaba en circunstancias muy variadas. No resulta un alegato extraordinario (como Tuckett desafortunadamente parece suponer en más de una ocasión) considerar excepciones de una praxis predominante este tipo de variaciones ocasionales o menos frecuentes que cita. Se puede probar tal afirmación a la luz de los testimonios de los manuscritos.

manuscritos razonablemente tempranos: P.Chester Beatty VI (siglos II-III d.C.; n.º 24 del Apéndice 1), P.Oxy. 1 (ca. 200; n.º 228 del Apéndice) y P.Chester Beatty II (P_{46}, ca. 200; n.º 137 y otros del Apéndice)[96]. Según él, existe una mayor incoherencia en el modo de tratar este término, incluso por parte de un mismo escriba, de modo que no aparece tan frecuentemente como *nomina sacra* como Ἰησοῦς, κύριος, θεός y χριστός.

Normalmente, esto se considera como indicio de que ἄνθρωπος fue aceptado relativamente más tarde que los *nomina divina*, y que, de todos modos, nunca gozó de la misma posición en la praxis (y piedad) de los escribas cristianos que los otros términos. Por el contrario, Tuckett insiste en que estos datos pueden mostrar que en el más antiguo estadio de los *nomina sacra*, la actuación de los escribas «*no* estaba regulada, sino que presentaba una considerable diversidad»[97]. En particular, Tuckett señala algunos ejemplos (si bien únicamente en unos pocos manuscritos) donde ἄνθρωπος está escrito como un *nomen sacrum*, aun cuando su referente en tales casos no sea «sagrado»[98].

Sin duda, los datos acerca de ἄνθρωπος manifiestan que no existía un «sistema» completo (con los quince términos aproximadamente que fueron considerados *nomina sacra* de forma más o menos sistemática) que estuviese «regulado» para lograr cierta uniformidad y coherencia[99]. Antes bien, como ya he señalado, nos enfrentamos a una práctica gráfica que parece haberse difundido en la medida en que los escribas cristianos vieron copias de textos con los *nomina sacra*; a su vez, esos copistas, en la medida de sus posibilidades, quizá aprendieron intuitivamente, o *quizá* recibieron una cierta formación, muy limitada, por parte de otros escribas en los rudimentos de la praxis. Mi impresión es que al menos algunos escribas advirtieron

96. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 450-452. Más ejemplos en P.Chester Beatty III (P_{47}, ca. 200 d.C.), P.Bod. II (P_{66}, ca. 200), el códice Freer de los profetas menores (siglo III) y un único ejemplo en P.Ryl. 463 (*Evangelio de María*, siglo III), P.Oxy. 1228 (siglo III) y P.Ryl. 469 (tratado de los siglos III-IV).

97. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 450.

98. *Ibid.*, 450-451.

99. Por repetir algo dicho anteriormente, se puede acusar a Roberts de proponer que la praxis gráfica representada por los *nomina sacra* pudo haber sido promulgada por algún centro dotado de autoridad en la iglesia primitiva, en concreto Jerusalén (*Manuscript, Society, and Belief*, 44-45). No obstante, en los dos primeros siglos no existía un núcleo con el tipo de autoridad regional y los medios necesarios para imponer esa práctica.

sencillamente que determinadas palabras debían ser escritas mediante abreviaturas y con un trazo superpuesto, mientras que otros no comprendieron ni su función ni la técnica[100].

El testimonio de los manuscritos sugiere que los escribas estaban desigualmente familiarizados con la praxis y que poseían diversos grados de destreza para tratar de forma inteligente estos términos. Además, las palabras que debían considerarse *nomina sacra* variaron y gozaron de cierta flexibilidad durante al menos los primeros siglos. No obstante, el mismo conjunto de testimonios muestra con bastante claridad que existía una coherencia mucho mayor en algunas cuestiones, sobre todo en el tratamiento de los cuatro epítetos clave que se aplicaban a Dios y a Jesús como *nomina sacra*. De hecho, la variación y relativamente mayor inconsistencia en otros aspectos hacen mucho más significativa la evidente regularidad y coherencia en la escritura de esas cuatro palabras. Para confirmar esto basta con consultar las tablas sobre su uso en los estudios de Paap y O'Callaghan[101].

Si la práctica de escribir cualquiera de los *nomina sacra* (incluyendo los cuatro epítetos «divinos») hubiese comenzado como un simple medio de orientar a aquellos cuya habilidad lectora era limitada y posteriormente llegado a adquirir una connotación religiosa, esperaríamos que los datos mostraran el paso de una mayor inconsistencia a la estandarización durante los primeros siglos[102]. Por el contrario, lo

100. Una idea semejante la comparten otros colegas que poseen mayor conocimiento de la paleografía que yo, como Don Barker y Malcolm Choat (de la Universidad Macquarie). E. A. Judge-S. R. Pickering, *Biblical Papyri*, 7-8, concluían que, aunque «el respeto por ciertos términos jugó cierto papel» en el origen de la praxis gráfica de los *nomina sacra*, «cosecharon una gran aceptación y se siguieron por sí mismos»

101. A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 6-127; J. O'Callaghan, *«Nomina Sacra»*, 71-81. El análisis de Stuart Pickering de diversos papiros neotestamentarios publicados después de los estudios de Paap y O'Callaghan ponen de manifiesto las mismas pautas; cf. S. Pickering, *Recently Published New Testament Papyri*, 58-60.

102. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 453, sugiere que «en la medida en que uno se remonta en el tiempo, el 'sistema' pudo haber estado menos organizado», apuntando a P.Egerton 2. Sin embargo, lamento decir que en este caso Tuckett utiliza los testimonios de una forma selectiva, valorando este manuscrito por encima de un conjunto mayor de pruebas, que muestran que desde los primeros manuscritos algunas palabras *son* tratadas con mayor regularidad y están atestiguadas en un número mucho mayor de casos. No se puede sostener su teoría apoyándose solamente en P.Egerton 2.

que percibimos es la impresionante *coherencia* con que los escribas trataron particularmente los términos θεός, κύριος, Ἰησοῦς y χριστός *desde los primeros ejemplos*. Es verdad que se dan interesantes variantes y cierta aparente experimentación (que viene sugerida sobre todo por el número de palabras escritas abreviadas y con trazos superpuestos en P.Egerton 2, algunas de las cuales no suelen ser consideradas *nomina sacra* en otros manuscritos cristianos). No obstante, hay también una clara *pauta*, una praxis fundamental muy regular, relacionada especialmente con las cuatro palabras ya indicadas.

Dado que se trata de un tema muy importante, me permito presentar algunos casos representativos. Adviértase, por ejemplo, cómo el escriba de P_{46} (P.Chester Beatty II, ca. 200 d.C.) normalmente considera que Ἰησοῦς es un *nomen sacrum* cuando el referente es la figura a quienes los cristianos veneran como Señor y Cristo, mientras que escribe el mismo nombre de forma íntegra en aquellos lugares donde remite a otro (un tal «Jesús llamado Justo»: Col 4, 11; Josué: Heb 4, 8). Asimismo, el copista escribe íntegramente el nombre en 2 Cor 11, 4, donde Pablo usa la expresión «otro Jesús». También resulta significativo que el escriba de P_4 (Paris Supp.Gr. 1120; n.º 107 del Apéndice 1) escriba Ἰησοῦς íntegramente en la genealogía (Lc 3, 29), donde designa a Josué, mientras que de forma sistemática lo hace como un *nomen sacrum* cuando el referente es Jesús (por ejemplo, cf. Lc 3, 21.23). Además, como muestra Paap, el escriba de P_{66} trata θεός como un *nomen sacrum* (en la práctica totalidad de los casos refiriéndose a «Dios»), pero las formas plurales del término –que remiten a otras deidades– las escribe sin abreviar. La misma distinción se aprecia también en P.Chester Beatty VII (que contiene el texto de Is, del siglo III; n.º 67 del Apéndice). En los códices de los evangelios (P_{45}) y de san Pablo (P_{46}) de la colección Chester Beatty, el escriba por lo general distingue igualmente entre los casos en que κύριος se refiere a Jesús y las formas plurales de la palabra (que remiten a otras figuras o deidades). Un ejemplo llamativo es el tratamiento dado por el escriba de P_{46} a estos términos en 1 Cor 8, 4-6, donde encontramos distintos referentes (coloco las formas de los *nomina sacra* en mayúsculas para que resulte más fácil advertirlos):

> Οὐδεὶς ΘC εἰ μὴ εἷς. καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι… θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ'ἡμιν εἷς ΘC ὁ ΠΡ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς KC IHC XPC δι'οὗ τά πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

No se trata de casos excepcionales, como cualquiera puede verificar consultando las ediciones publicadas de manuscritos cristianos o revisando cuidadosamente los datos recopilados por Paap y O'Callaghan[103]. Y repito, para dejarlo claro, que la cuestión no es si existen algunas variantes y casos ocasionales de una u otra variante, sino si se perciben una serie de *pautas* claramente predominantes en la praxis de los escribas.

Tuckett propone que las abreviaturas de ciertas palabras surgieron simplemente como una «ayuda para los lectores». Sin embargo, habría sido una solución extraña, especialmente si se estaba pensando en aquellas personas con una limitada competencia lectora. ¿Por qué aumentar la dificultad de los textos introduciendo estas peculiares abreviaturas, que necesitaban descifrarse?[104] Además, si el objetivo era auxiliar a los lectores a orientarse en las páginas, parece que hubiera sido más sensato escoger términos que presumiblemente aparecieran en cualquier página y con mayor frecuencia, como καὶ. Hay numerosas páginas en textos literarios cristianos donde no aparece ninguno de los *nomina sacra*, lo cual significa que no servían como medio de orientar a los lectores[105].

Más aún, no necesitamos especular sobre los recursos que se usaron en época romana para ayudar a los lectores con limitadas capacidades. Los conocemos perfectamente y en ningún caso aparecen abreviaturas como los *nomina sacra*[106]. Existen manuscritos, incluidos textos escolares, ejercicios de estudiantes y copias de obras literarias con medios para facilitar la lectura. Entre ellos encontramos: una escritura de gran módulo y cuidadosamente trazada, el uso de trazos oblicuos (que parecen largos acentos agudos) para indicar grupos de palabras, el empleo de espacios, espíritus o acentos

103. Por ejemplo, cf. A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 100-113.

104. Cf. Ch. Tuckett, *«Nomina Sacra»*, 456-457. Reconoce una «posible dificultad» (!) en su teoría en el hecho de que, en realidad, esas abreviaturas habrían complicado la lectura en vez de facilitarla, pero se enfrenta a ella sosteniendo que con el rasgo superpuesto las abreviaturas no resultarían tan difíciles (p. 456, nota 96). Ahora bien, ¿por qué habrían creado los escribas la dificultad que tales abreviaturas conllevan a primera vista?

105. Por ejemplo, un rápido y limitado análisis de P_{45} (P.Chester Beatty I) muestra muchas páginas sin *nomina sacra*.

106. Cf. R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 127-159, que se basa en su anterior trabajo: *Writing, Teachers, and Students*. Más brevemente, cf. I. Gallo, *Greek and Latin Papyrology*, 90-93.

(a veces colocados sobre cada palabra), la inclusión de puntos para separar palabras, así como la aparición de apóstrofes e incluso de notas marginales[107]. En algunos textos literarios en prosa, los escribas emplean marcas de párrafo y otros signos de puntuación para marcar pausas más largas o más cortas en la lectura en voz alta[108]. Además, contamos con copias personales de textos literarios que fueron realizadas por escribas profesionales y posteriormente marcadas por los lectores[109]. Entre todos estos artificios, no hay nada que se parezca a los *nomina sacra*.

Estos artefactos proporcionan un valioso testimonio que permite conocer los rasgos de la escritura de los primeros manuscritos cristianos, y parece que muchos textos, especialmente bíblicos, fueron preparados para facilitar la lectura. Por ejemplo, los amplios márgenes, el gran módulo, el generoso interlineado, los espacios que separan unidades de sentido y las diéresis sobre las vocales iniciales son sin duda recursos empleados también en manuscritos no cristianos para hacer más sencilla su lectura. Sin embargo, no tenemos razones para pensar que las abreviaturas llamadas *nomina sacra* tengan algo que ver con esto. Por supuesto, cualquier cosa es posible, pero la labor del historiador consiste en considerar qué es lo más probable y qué se ajusta más adecuadamente a los testimonios conservados.

Incluso la propuesta de Tuckett convertiría a los *nomina sacra* en una significativa innovación cristiana. Tal praxis supondría un novedoso recurso al escribir, que revela el interés por la lectura de textos en círculos cristianos. No obstante, todos los indicios apuntan a que los *nomina sacra* son una praxis gráfica que refleja la primitiva fe y piedad cristianas. Como concluyó Paap en su exhaustivo estudio, el singular tratamiento gráfico muestra que por lo general son «términos técnicos del cristianismo y brotan de un transfondo espiritual común»[110].

Además, como ya he planteado, los *nomina sacra* parecen ser particularmente (quizás exclusivamente) un fenómeno *visual*. La sugerencia de Roberts según la cual los lectores de textos bíblicos pu-

107. Cf. R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 138-141, y las fotografías de los artefactos en p. 135 y 150.
108. W. A. Johnson, *The Function of the Paragraphus*.
109. Ejemplos en E. G. Turner, *Greek Manuscripts*, pl. 14, 16 y 22.
110. A. H. Paap, *Nomina Sacra*, 123.

dieron realizar algún gesto de «homenaje» donde aparecen los *nomina sacra* no encuentra corroboración, que yo sepa, en las prácticas lectoras y cultuales del cristianismo primitivo[111]. Asimismo, esto no explicaría en absoluto por qué dichas abreviaturas se difundieron tanto y tan rápidamente en todo tipo de textos, incluso en aquellos que con seguridad no estaban destinados para la lectura pública en las iglesias. Por el contrario, en la medida de nuestros conocimientos, los *nomina sacra* fueron registrados solamente por aquellos que copiaban los textos y los tenían a la vista. Por esta razón he subrayado que los *nomina sacra* pertenecen propiamente a la historia de la cultura visual del cristianismo primitivo. De hecho, es posible plantear que esta práctica gráfica es el más antiguo testimonio de tal historia, por lo que posee una importancia singular.

Por tanto, aun cuando solo un limitado número de cristianos pudiesen leer lo suficientemente bien y responder a las exigencias de los textos bíblicos, no deberíamos presuponer que eran los únicos que podían encontrarse con los *nomina sacra*[112]. En una cultura como la grecorromana, donde la lectura y la escritura fueron tan importantes, incluso gente analfabeta o escasamente letrada tendrían una alta estima por los textos y por quienes podían escribirlos y leerlos[113]. De hecho, quizá para quienes eran incapaces de descifrarlos, los textos podían poseer una cierta aura de misterio. Es perfectamente plausible que muchos de los primeros cristianos analfabetos o escasamente formados contemplaran como un favor especial, e incluso con admiración, aquellos textos que se consideraban escritura en sus asambleas, y habrían aceptado la oportunidad de contemplar con veneración las palabras escritas. Sugiero que los creyentes devotos

111. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief*, 35.

112. Cf. Ch. Tuckett, «*Nomina Sacra*», 446-447. Sin embargo, no considera cuestiones como las que yo trato. Además, él se basa en W. Harris, *Ancient Literacy*, para su visión del probable porcentaje de lectores de época romana. Cf. la crítica a la obra de Harris en M. Beard *e.a.*, *Literacy in the Roman World*.

113. R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 163: «Lo que hizo del Egipto grecorromano una sociedad alfabetizada, pese a que la mayoría de la población era analfabeta, fue el hecho de que incluso quienes no tenían acceso directo a la escritura debían enfrentarse a ella en su vida cotidiana, y reconocían el marco de las convenciones y expectativas que lo regían». Cf. el énfasis de Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 159.177-178, en el uso más «improvisado e informal» de la escritura y de la lectura en el Egipto grecorromano, en contraste con los anteriores periodos en Egipto y con la Edad Media europea.

habrían solicitado que se les mostrara sobre todo el nombre de Jesús y los otros epítetos fundamentales que se aplicaban a Jesús y a Dios. Por consiguiente, el encuentro visual con los *nomina sacra* habría sido una experiencia mucho más extendida, no limitada a quienes podían leer en voz alta los textos en que se encontraban.

Quizá esto resulte excesivamente especulativo, y los únicos cristianos visualmente familiarizados con los *nomina sacra* fueran los que copiaban y leían los textos cristianos donde aparecen estas curiosas abreviaturas, que siguen, con todo, constituyendo una expresión visual interesante y significativa de la primitiva piedad cristiana[114]. Junto a ello, si –como creen la mayor parte de los exegetas– esta praxis se encuentra relacionada de algún modo con el especial tratamiento gráfico judío del nombre divino, los *nomina sacra* también reflejan la conexión histórica entre el primer movimiento cristiano y su matriz religiosa judía.

Aunque ignorados o mal comprendidos por muchos estudiosos, desde finales de la década de 1990 los *nomina sacra* han sido objeto de mayor atención. Como muestra este capítulo, algunas cuestiones siguen debatiéndose. A lo largo de las muchas décadas transcurridas desde el influyente estudio de Traube, algunos presupuestos y teorías han quedado invalidados, en la medida en que tenemos a nuestra disposición más manuscritos y más antiguos para analizar. Independientemente de la validez de las opiniones particulares aquí consideradas, incluidas las mías, los *nomina sacra* constituyen un importante conjunto de testimonios para todos los estudiosos del cristianismo primitivo.

5. Los «nomina sacra»

Las contracciones aquí mostradas incluyen el nominativo y el genitivo como ejemplos del modo en que los sustantivos se abreviaban en los distintos casos. Además, he escrito las palabras en mayúscula y con la *sigma* «abierta» para dar una impresión más próxima a su verdadera apariencia en los primeros manuscritos.

114. No es una objeción válida contra esto indicar la sencilla naturaleza de los *nomina sacra*: abreviaturas con un trazo superpuesto. Lo que planteo es que ello bastaba para destacar visualmente ciertas palabras, escribiéndolas de una forma peculiar, lo que las hacía fácilmente reconocibles incluso para quienes no sabían leer.

a) *Los cuatro epítetos más frecuente y sistemáticamente abreviados*

ΙΗϹΟΥϹ. Por contracción: ΙϹ, ΙΥ, etc. Por suspensión: ΙΗ. Formas mixtas: ΙΗϹ, ΙΗΥ, etc.

ΘΕΟϹ. Por contracción: ΘϹ, ΘΥ, etc.

ΚΥΡΙΟϹ. Por contracción: ΚϹ, ΚΥ. Formas mixtas: ΚΡϹ, ΚΡΥ, etc.

ΧΡΙϹΤΟϹ. Por contracción: ΧϹ, ΧΥ, etc. Formas mixtas: ΧΡϹ, ΧΡΥ, etc.

b) *Otras palabras abreviadas con menor frecuencia y menos sistemáticamente*

ΠΝΕΥΜΑ. Por contracción: ΠΝΑ, ΠΝΙ, etc.

ΑΝΘΡΩΠΟϹ. Por contracción: ΑΝΟϹ, ΑΝΟΥ, etc.

ΥΙΟϹ. Por contracción: ΥϹ, ΥΥ, etc., o bien ΥΙϹ, ΥΙΥ, etc.

ΠΑΤΗΡ. Por contracción ΠΗΡ (o ΠΡ), ΠΡϹ, etc.

ϹΤΑΥΡΟϹ. Por contracción: ϹΤΡΟϹ, ϹΤΡΝ, etc., o bien ϹΡϹ, ϹΡΝ (y de vez en cuando con el «estaurograma» que consideramos en el capítulo siguiente).

ΔΑΥΕΙΔ. Por contracción: ΔΔ o ΔΑΔ.

ΜΗΤΗΡ. Por contracción: ΜΗΡ, ΜΡΑ, ΜΡϹ, ΜΡΙ.

ϹΩΤΗΡ. Por contracción: ϹΗΡ, o bien, ϹΩΡ, ϹΡϹ, etc.

ΙϹΡΑΗΛ. Por contracción: ΙΗΛ.

ΙΕΡΟΥϹΑΛΗΜ. Por contracción: ΙΛΗΜ.

ΟΥΡΑΝΟϹ. Por contracción: ΟΥΝΟϹ, ΟΥΟΥ, etc.

4
EL ESTAUROGRAMA

Otro enigmático fenómeno gráfico que encontramos en algunos manuscritos cristianos primitivos es el llamado estaurograma (cf. Apéndice 2, láminas 4-5)[1]. Este singular recurso es un monograma o ligadura formado por la superposición de la letra griega *rho* sobre la *tau*. En el uso cristiano posterior, *tau-rho* es una de las diversas ligaduras utilizadas para referirse a Cristo, por lo que a veces se denominan «cristogramas» (cf. la lista de cristogramas primitivos al final de este capítulo)[2]. El más conocido de todos ellos es con mucho el compuesto por *chi-rho*, que todavía se utiliza frecuentemente para marcar objetos como las vestimentas litúrgicas, además de mobiliario y utensilios destinados al culto[3]. Las demás ligaduras incluyen *iota-chi* y *iota-eta*. El uso más conocido de cualquiera de estos signos a lo largo de los siglos ha sido el ser símbolos autónomos que permitían reconocer algo como cristiano[4].

Dos aspectos en particular se destacan en este capítulo. En primer lugar, contrariamente a algunos presupuestos que han ejercido

1. Para este capítulo me baso en gran medida en mi estudio: L. W. Hurtado, *The Staurogram*. Los estudios previos más destacados son: K. Aland, *Bemerkungen*; M. Black, *The Chi-Rho Sign*; E. Dinkler-von Schubert, ϹΤⲀΥΡΟϹ.

2. Cf. la reflexión sobre «abreviaturas y monogramas» en J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, 352-355.

3. Por ejemplo, W. Wischmeyer, *Christogramm und Staurogramm*.

4. En algunos casos tardíos (posconstantinianos), a veces se utilizaban juntos dos o más de estos recursos, como en la inscripción cristiana de Armant (la antigua Hermonthis, en Egipto), donde en la parte inferior hay una *tau-rho* y un *ankh* flanqueados en ambos lados por una *chi-rho*. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, 387-388, ofrece una fotografía y una breve reflexión. La datación de la inscripción oscila entre los siglos IV y VI. Como ejemplo adicional, tanto la *tau-rho* como la *chi-rho* aparecen en el sarcófago del arzobispo Teodoro del siglo VI de San Apolinar del Puerto (Rávena). Hay una fotografía en G. Bovini, *Ravenna*, 139.

un enorme influjo, parece que el primero de estos cristogramas fue *tau-rho* (y no el más conocido *chi-rho*). En segundo lugar, y más importante para este libro, el primer uso cristiano que conocemos no es como símbolo independiente y en referencia general a Cristo, sino en manuscritos datados en torno al 175-225 d.C., donde sirve como parte de la abreviatura de los términos griegos que significan cruz (σταυρός) y crucificar (σταυρόω), escritos como *nomina sacra*. Por lo tanto, como han indicado estudios anteriores, es probable que en este particular uso de *tau-rho* debamos percibir más concretamente un estaurograma, es decir, una referencia visual a la crucifixión de Jesús. Si es así, ello tiene consecuencias importantes para nuestra visión de la historia de la primitiva piedad cristiana, así como para la historia de la iconografía y el arte cristiano[5].

1. Primitivos cristogramas

Como contexto para considerar el *tau-rho*, en cualquier caso, puede ser útil en primer lugar examinar de dónde derivan y qué uso hacían los primeros cristianos de estos monogramas como referencias a Jesús. Podemos empezar advirtiendo que, con la posible excepción de los *iota-eta*, todas estas ligaduras son en realidad recursos precristianos asimilados por los primeros cristianos y dotados de nuevo significado[6].

Técnicamente, un «monograma» es el entrelazado o combinación de dos (o a veces más) caracteres alfabéticos, de modo que las letras que componen el artefacto resultante remiten por lo general al nombre o título de una persona. No obstante, tales ligaduras (también

5. Desarrollo aquí ideas que presenté más brevemente en L. W. Hurtado, *The Earliest Evidence*, 279-282. Trabajo sobre las observaciones de E. Dinkler, *Signum Crucis*, 177-178; K. Aland, *Neue Neutestamentliche Papyri II* (1963-1964), especialmente 75-79; (1964-1965), especialmente 1-3.

6. Para testimonios y reflexiones adicionales sobre el uso precristiano y no cristiano de estos recursos, cf. A. Blanchard, *Sigles et abbréviations*; K. McNamee, *Abbreviations*; M. Avi-Yonah, *Abbreviations*. E. Dinkler-von Schubert, CTΑΥΡΟC, 33-34, también repasa este tema. A mi juicio, el estudio más amplio de los antiguos monogramas es V. Gardthausen, *Das alte Monogramm*, si bien la interpretación que da de los primeros monogramas cristianos está claramente equivocada (especialmente p. 73-79), a luz de los testimonios manuscritos descubiertos posteriormente, como se analiza en este capítulo.

llamadas «nexos») pueden tener otros fines, sobre todo como abreviaturas de términos comunes. Por ejemplo, en los papiros griegos precristianos y no cristianos de época romana, *chi-rho* se usa para abreviar distintas palabras, incluyendo algunas formas de χρόνος, y en las inscripciones griegas este nexo se encuentra como abreviatura de ἑκατονταρχια, ἑκατονταρχης, χιλιαρχης, y algunas otras palabras[7]. Además de la más conocida forma de la unión de *chi* y *rho*, en la que una de las letras se superpone a la otra, hay otros ejemplos donde una de las letras que lo componen está escrita justo encima de la otra[8].

Por citar otro ejemplo primitivo no cristiano de la conocida forma de este nexo, Randolph Richards llamó la atención sobre una *chi-rho* en P.Mur. 164a (lín. 11), un texto en escritura taquigráfica griega en pergamino que, junto a los demás manuscritos descubiertos en Wadi Murabba'at, probablemente deba datarse en tiempos de la rebelión judía de 132-135 d.C.[9] Una *chi-rho* también aparece en el margen de un *hypomnēma* (comentario) de un texto de la *Iliada* de Homero, fechado en el siglo I a.C., sirviendo aquí como signo de χρηστον (indicando los pasajes «útiles» para formar parte de la antología)[10].

Asimismo, la combinación *tau-rho*, el objeto de mi atención en este capítulo, aparece en el uso precristiano y no cristiano, por ejemplo, como abreviatura de τρ(οπος), τρ(ιακας) y Τρ(οκονδας)[11]. Entre otros ejemplos, lo encontramos en algunas monedas del rey Herodes (37-34 a.C.), estando en este caso destinado a identificar tales monedas con el tercer año de su reinado[12].

La combinación *iota-chi* fue una forma arcaica de la letra griega *psi*, y en algunas ocasiones se empleó en monedas de época romana (probablemente como un símbolo numérico). Además, existe una obvia similitud con otros artefactos de seis puntas empleados muy

7. Por ejemplo, cf. P. Colella, *Les abbréviations*, quien habla del probable significado de las marcas *chi-rho* en ánforas (no cristianas).

8. Ejemplos citados por K. McNamee, *Abbreviations*, 118; A. Blanchard, *Sigles et abbréviations*, 26, nota 36; y M. Avi-Yonah, *Abbreviations*, 112.

9. E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, 40-41. Cf. la descripción completa del manuscrito en P. Benoit *et al.*, *Les grottes de Murabba'āt*, 275-279.

10. E. G. Turner, *The Greek Manuscripts*, lámina 58.

11. K. McNamee, *Abbreviations*, 119; M. Avi-Yonah, *Abbreviations*, 105.

12. B. Kanael, *The Coins of King Herod*; Id., *Ancient Jewish Coins*, especialmente p. 48. El uso de estos artificios con el nexo *tau-rho* también se advirtió en diversos objetos de Dura Europos, siendo probablemente en algunos casos marcas de artesanos. Cf. R. N. Frye *et al.*, *Inscriptions from Dura-Europos*, 191-194.

frecuentemente con fines ornamentales en diversas culturas, actuando a veces como estrellas estilizadas[13].

En cuanto a la unión de *iota* y *eta*, según los datos que conozco, todos los casos en que se utiliza son cristianos, por lo que pudo ser una innovación. Este signo se compone de las mayúsculas de las dos primeras letras del nombre Ἰησοῦς y claramente pretendía hacer referencia a él[14]. De todos modos, hay nexos parecidos de otras letras en documentos griegos no cristianos en papiro, como la combinación de *mu* y *epsilon* (para μέγας, μερίς, μέτοχος y otros términos)[15]. Por lo tanto, los cristianos pudieron emplear los primeros el nexo de *iota-eta* como un monograma, pero los fundamentos de la técnica los tomaron prestados de la praxis gráfica más general en la época. El uso cristiano de otros nexos, por ejemplo, la estilizada ligadura decorativa de seis puntas *iota-chi* para referirse a Ἰησοῦς Χριστός pudo contribuir a la aparición de este recurso en particular. En cualquier caso, la técnica básica de combinar diversas letras para formar un nexo era conocida por los lectores de aquel tiempo, especialmente en los textos documentales y en las inscripciones.

Como ya indicamos, en el uso cristiano todos los monogramas o ligaduras aquí tratados han servido para referirse a Jesús. Así, su adopción por parte de los cristianos refleja el importante puesto de Jesús en la primitiva devoción cristiana, expresando dicha piedad mediante estos curiosos recursos[16]. Por ejemplo, el nexo *chi-rho* hace uso de las dos primeras letras de Χριστός, convirtiéndose en uno de los emblemas más conocidos y ampliamente usados de la tradición cristiana[17]. Parece que *iota-chi* fue adoptado como una combinación de las letras iniciales de Ἰησοῦς Χριστός, sirviendo igualmente como un mero recurso para referirse a él, al igual que el nexo *iota-eta*[18].

13. Para los ejemplos y el estudio, cf. M. Sulzberger, *Le symbole de la croix*, 394-395, quien también cita a Gardthausen, *Das alte Monogramm*, 76-77.
14. M. Avi-Yonah, *Abbreviations*, 72.
15. A. Blanchard, *Sigles et abbréviations*, 4.
16. Especialmente, cf. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*.
17. Por ejemplo, nótese el uso de *chi-rho* en la inscripción de Trisomo en las catacumbas de Priscila (Roma), una oración a Dios, cuya última línea reza: «σοι δόξα εν [⳩]». Para el texto completo y su estudio, cf. Finegan, *The Archaeology*, 380. Para otros ejemplos, cf. M. Burzachechi, *Sull'uso pre-costantiniano del monogramma greco di Cristo*.
18. Por ejemplo, la *iota-chi* de un sarcófago del siglo VI (con corderos y laurel) de san Apolinar del Puerto de Rávena (la fotografía se encuenta en Bovini, *Raven-*

Más aún, es importante advertir que todos estos nexos constituyen fenómenos *visuales*. Así pues, igual que he sugerido para los *nomina sacra*, estos signos servían de referencias llenas de veneración por Cristo en la primitiva tradición cristiana, que los dotó de una cierta función y significado iconográfico con los que hemos de contar. De hecho, junto a los *nomina sacra*, los primeros usos de estos recursos, que nos llevan a finales del siglo II y probablemente antes, representan la más antigua expresión conocida de lo que podemos denominar una «cultura visual» cristiana. Me ocuparé de ello más adelante. Pero en el caso del uso cristiano del monograma *tau-rho* hay algunas peculiaridades de interés que requieren un examen más detenido.

2. El origen del estaurograma

Lo primero que debemos subrayar es que, mientras que todos los demás nexos mencionados son verdaderos monogramas, en los que las letras que los componen remiten directamente a Jesús, ya sea por su nombre o por un título cristológico, el uso cristiano de *tau-rho* no deriva de ello ni tiene esa función. Las letras que lo forman ni derivan del nombre de Jesús o de alguno de los títulos cristológicos más conocidos, ni se refieren a ellos. En realidad, en la tradición cristiana, los dos componentes de este signo no parecen remitir a palabra alguna, por lo que en sentido estricto *tau-rho* no es un monograma. Así pues, ¿por qué adoptaron los cristianos este particular nexo?[19] Además, aunque *tau-rho* parece haber sido empleado *posteriormente* como un reverente símbolo independiente de la figura de Jesús, o quizá sencillamente como un emblema destinado a identificar algo como cristiano, ¿cuál fue su función y sentido original, y cuándo puede haber aparecido por vez primera en la tradición cristiana?

na, 138). J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, 379-380, estudia un signo pintado en las catacumbas de Priscila que parece incluir el nexo *iota-eta*, pero en este caso el trazo horizontal se extiende a través de las letras, sobrepasándolas, dando la impresión de ser tres cruces del mismo tamaño conectadas entre sí.

19. Cf. E. Dinkler-Von Schubert, CTΑΥΡΟC, 32, quien consideraba que la respuesta a dicha pregunta no se encontraba más próxima después de décadas de trabajo por parte de los estudiosos. Reconozco las dificultades que conlleva, como pondrá de manifiesto la siguiente reflexión. Sin embargo, no creo que carezcamos por completo de pistas, y me parece que podemos identificar una probable asociación elemental de este nexo en el primitivo uso cristiano.

El testimonio más importante, y ciertamente el primero, son algunos manuscritos cristianos muy antiguos[20]. Comencemos con el papiro Bodmer II (P_{66}; n.º 115 del Apéndice 1; cf. Apéndice 2, lámina 6), fragmento de un códice del evangelio de Juan (con Jn 1–14 relativamente bien conservados y el resto, hasta el capítulo 21, en una condición muy fragmentaria), datado paleográficamente hacia el año 200[21]. En este códice el sustantivo σταυρός (que aparece en tres ocasiones) y el verbo σταυρόω (que aparece al menos siete) se escriben abreviadamente, con la *tau* y la *rho* formando un nexo. En todos los casos la frase en la que aparece el sustantivo o el verbo remite a la cruz o a la crucifixión de Jesús[22].

Asimismo, en P_{75} (n.º 108 y n.º 114 del Apéndice 1; fechado en la misma época), con fragmentos del evangelio de Lucas (P.Bodmer XIV) y del evangelio de Juan (P.Bodmer XV), existen más ejemplos del nexo *tau-rho* en abreviaturas de las dos mismas palabras griegas (Apéndice 2, láminas 4-5)[23]. Sin embargo, la praxis gráfica de este manuscrito no es tan coherente como la de P_{66}. En las tres ocasiones en que aparece σταυρός en los fragmentos de Lucas de P_{75} (Lc 9, 23; 14, 27; 23, 26), la palabra está escrita de forma abreviada, y en dos de esos casos (Lc 9, 23; 14, 27) también se emplea el nexo *tau-rho*[24]. Por otro lado, de los seis ejemplos del verbo σταυρόω, la palabra está abreviada dos veces (Lc 23, 33; 24, 7) y en los otros cuatro casos aparece escrita íntegramente (Lc 23, 21 [dos veces].23; 24, 20). En

20. K. Aland fue el primero que llamó la atención de los exegetas sobre estos testimonios en los artículos titulados *Neue Neutestamentliche Papyri II*.

21. V. Martin, *Papyrus Bodmer II*; Id., *Papyrus Bodmer II, Supplément*; V. Martin-J. W. B. Barns, *Papyrus Bodmer II, Supplément*.

22. K. Aland, *Neue Neutestamentliche Papyri II* (1963-64) 75, identifica algunos casos en P_{66} donde σταυρός está abreviado y posee este nexo *tau-rho* en Jn 19, 19.25.31, y abreviaturas de σταυρόω con esta unión en Jn 19, 6 (tres veces).15 (dos veces).16.18, así como otros posibles ejemplos en Jn 19, 17.20. Cf. los casos identificados por Martin y Barns en la edición corregida y aumentada de Jn 14–21 en P_{66}: formas de σταυρός en Jn 19, 19.25, más otro restituido como «de los más probables» en Jn 19, 18, y las formas de σταυρόω en Jn 19, 6 (dos casos).16.18, más una posible restitución en Jn 19, 20. Mi propio examen de las fotos publicadas en la edición de 1962 me permitió verificar claros ejemplos del nexo en abreviaturas de σταυρός en Jn 19, 19.31 y de σταυρόω en Jn 19, 15.16.18.

23. V. Martin-R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIV*.

24. Las afirmaciones de Lc 9, 23; 14, 27 presentan a Jesús pidiendo a sus discípulos que «tomen» y «carguen» con su cruz. No obstante, en cada caso existe una clara referencia implícita a su crucifixión.

P_{75} el único caso de *tau-rho* en una abreviatura de σταυρόω se encuentra en Lc 24, 7[25].

En estos ejemplos de σταυρός y σταυρόω (en cada caso con un trazo horizontal sobre la abreviatura), los copistas extendían a estas palabras la praxis abreviativa especial, típicamente cristiana, de los *nomina sacra*. Sin embargo, según advirtió Kurt Aland, por lo menos basándose en estos dos tempranos manuscritos, parece que en el caso de σταυρός la práctica cristiana de escribirlo como un *nomen sacrum* pudo haberse consolidado más firme y rápidamente que en el caso del verbo σταυρόω[26].

Como testimonios adicionales, deberíamos indicar que en el fragmento de Viena de P_{45} (fechado entre el 200 y el 250), en Mt 26, 2 –el único lugar conservado en que aparecen el nombre o el verbo mencionados–, la forma verbal σταυρωθῆναι («ser crucificado») se escribe abreviada y con el nexo *tau-rho*[27]. Incluyendo este caso, tenemos tres manuscritos cristianos de principios del siglo III con este curioso recurso, usado en todos del mismo modo, es decir, considerando las palabras griegas que significan «cruz» y «crucificar» como *nomina sacra*.

Resulta improbable que estos tres manuscritos revelen los primeros usos cristianos del nexo *tau-rho*. Hemos de suponer que ya había formado parte de la tradición cristiana durante cierto tiempo para que los copistas de estos textos lo usaran (aparentemente de forma independiente)[28]. Obviamente, esto significa que debemos datar la adopción inicial de este signo en una fecha tan temprana como las últimas décadas del siglo II, y muy plausiblemente algo antes. Resulta interesante preguntarse si los primeros en usarlo fueron los copistas

25. V. Martin-R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIV*, 18; K. Aland, *Neue Neutestamentliche Papyri II* (1964-1965), 2. Los fragmentos de Juan conservados en P_{75} (P.Bod. XV) no incluyen ningún caso de σταυρός ni de σταυρόω.

26. K. Aland, *ibid*.

27. H. Gerstinger, *Ein Fragment*, 69. El fragmento (Mt 25, 41–26, 39) forma parte del papiro I de la colección Chester Beatty (VH 371), treinta folios de un códice que originalmente comprendía los cuatro evangelios (en el orden «occidental») y Hch. Cf. especialmente T. C. Skeat, *A Codicological Analysis*.

28. Pese a que los tres manuscritos se datan en un periodo más o menos parecido, las diferencias en la caligrafía, así como otros rasgos, apuntan a que P_{45}, P_{66} y P_{75} deben derivar de tres ambientes distintos, lo que significa que probablemente los copistas trabajasen de forma independiente. Cf. especialmente J. R. Royse, *Scribal Habits*.

de manuscritos cristianos cuando escribían las palabras cruz o crucifixión, o si existió algún uso cristiano anterior y más generalizado, fuera de los manuscritos. Desafortunadamente, no conozco ningún testimonio definitivo para resolver la cuestión. Lo que resulta claro es que P_{45}, P_{66} y P_{75} nos ofrecen los primeros ejemplos cristianos conocidos del nexo *tau-rho*, y en todos esos casos se emplea en referencias a la cruz o a la crucifixión de Jesús (o a la llamada que hace a los discípulos para que tomen sus cruces en respuesta a su crucifixión).

El testimonio de los manuscritos obliga a reconsiderar algunas ideas sobre los primitivos monogramas cristianos de Jesús, como las propuestas por Max Sulzberger, así como a insistir en que cualquier historia de los primeros símbolos cristianos debe tener en cuenta este signo especial[29]. Frente a la tesis de Sulzberger, resulta absolutamente obvio que el monograma cristiano compuesto por *tau-rho* no surgió por vez primera en el periodo posconstantiniano y probablemente no derivó del uso cristiano anterior de *chi-rho*[30]. Antes bien, en P_{45}, P_{66} y P_{75} encontramos el uso de *tau-rho* mucho antes que los

29. M. Sulzberger, *Le symbole de la croix*. Un esquema muy parecido de la evolución de los monogramas cristianos fue expuesto previamente y con mayor brevedad por L. Spence, *Cross*. También debe corregirse el estudio de M. Alison Frantz, *The Provenance of the Open Rho*, especialmente p. 10-11.

30. Sulzberger planteó además otras tesis que han ejercido gran influencia, pero no son correctas a la luz de lo que ofrecen los manuscritos. Afirmaba (*Le symbole de la croix*, 366) que el primer símbolo cristiano de la cruz de Jesús era la *chi*, no la *tau*; que, por lo general, «no se encuentra ni cruz, ni monogramas de Jesús, ni representaciones de la Pasión antes del siglo IV» (p. 371); que posiblemente, con raras excepciones, no existen representaciones directas de la cruz de Jesús antes de Constantino (p. 386); que *iota-chi* es el primer monograma cristiano atestiguado, y que ni *chi-rho* ni *tau-rho* pueden fecharse con anterioridad al siglo IV (p. 393). Ciertamente Sulzberger escribió antes de que los papiros de las colecciones Chester Beatty y Bodmer estuviesen a disposición de los exegetas, y se basó sobre todo en datos epigráficos, pero muy escasos. Con los datos que tenía a mano, observó: «Llama la atención que, en los papiros cristianos, no se encuentre ni una cruz ni un monograma antes del siglo V» (p. 446). De todos modos, no puede ser excusado por completo. Incluso con lo que conoció, tenía motivos para cuestionar sus ideas. Sin embargo, parece que dejó que una elegante teoría determinara cómo manejar los testimonios, en vez de modelar su teoría para ajustarla a las pruebas. Por citar un ejemplo notable, al considerar una primitiva inscripción cristiana de Egipto que termina con una *tau-rho* flanqueada por la letras *alfa* y *omega*, optó por asumir que estos elementos se añadieron «après coup» (p. 376-377). Los códices P_{45}, P_{66} y P_{75} confirman claramente que se trataba de un grave error. El influjo de este denso artículo se refleja en las obras de muchos otros historiadores del primitivo arte cristiano; por ejemplo, C. R. Morey, *Early Christian Art*, 128.

ejemplos datables del empleo de *chi-rho*, ¡y mucho antes de Constantino! De hecho, como Aland señaló hace varias décadas, a la luz del testimonio de los manuscritos, el primer monograma de Jesús parece haber sido *tau-rho* y no *chi-rho*[31]. Además, y con igual importancia, los ejemplos del nexo *tau-rho* en estos manuscritos, los más antiguos usos cristianos conservados, nos ponen de manifiesto que el nexo sirvió en este periodo primitivo no simplemente como un símbolo general de Jesús, sino más concretamente como una referencia reverente a su muerte[32].

Hace varias décadas Jean Savignac señaló que estos testimonios manuscritos que revelan la prioridad cronológica de *tau-rho* sobre *chi-rho* anulaban la idea de Sulzberger sobre el origen del uso cristiano de estos dos nexos. No obstante, la propuesta de Savignac no me parece más convincente. Basándose en la frecuentemente citada inscripción cristiana de Armant (siglo IV o después), que presenta una *tau-rho* y el *ankh* jeroglífico flanqueado por dos nexos de *chi-rho*, sugirió que la adopción de la *tau-rho* derivaba de su semejanza visual con el *ankh* (un símbolo de «vida»). Propuso además que el *ankh* había sido adoptado por los cristianos de Egipto, tal vez por ciertos grupos valentinianos[33]. Savignac reconocía que, en general, los primeros cristianos, sobre todo aquellos cuya fe estaba más influida por el monoteísmo judío, pudieron resistirse a adoptar un símbolo religioso pagano como el *ankh*. No obstante, teniendo en cuenta la aparición de un *ankh* en la última página de la copia del *Evangelio de la Verdad* en el códice Jung, y adoptando la opinión generalizada de que este texto deriva de círculos valentinianos, Savignac concluyó que este grupo pudo haber estado más dispuesto a adoptar este antiguo símbolo egipcio de la «vida», interpretándolo como una referencia a la vida dada en Cristo. Existen, en todo caso, varias dificultades en estas propuestas.

31. Limito mi atención aquí al uso de estos nexos, no pudiendo ocuparme de cuestiones más generales en torno a otros símbolos cristianos primitivos, entre los que destaca el pez, incluido el anagrama ΙΧΘΥΣ (Ιησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ), que probablemente se remonta al siglo III a.C. o incluso antes. Respecto a este anagrama, cf. G. F. Snyder, *Ante Pacem*, y F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ.

32. K. Aland, *Neue Testamentliche Papyri II* (1963-1964), 78.

33. J. de Savignac, *Les papyrus Bodmer XIV et XV*, 51. Mucho antes, Gardthausen, *Alte Monogramm*, 7-8, había propuesto que *chi-rho* era el monograma cristiano más antiguo, y que el posterior uso de *tau-rho* derivaba del *ankh*. Todo ello ha sido refutado por el testimonio de los primeros manuscritos cristianos.

En primer lugar, su tesis fundamental no tiene en cuenta adecuadamente la cronología. De hecho, los primeros usos cristianos del símbolo del *ankh* que pueden constatarse son muy *posteriores* a los usos del nexo *tau-rho* en P_{66}, P_{75} y P_{45}.[34] Por consiguiente, hacer depender el uso del nexo *tau-rho* de un uso, supuestamente anterior, de *ankh,* no se justifica históricamente. Siempre es mejor elaborar una teoría que esté modelada por las pruebas. Si existió alguna relación *causal* entre la adopción cristiana del *ankh* y el nexo *tau-rho* (y no queda del todo claro que se diera), los datos cronológicos hacen más plausible que la propuesta de Savignac deba ser invertida. La adopción del *ankh* pudo haber derivado de su semejanza visual con el nexo *tau-rho*, que parece haber sido el primero en ser asimilado. En cualquier caso, la relación *secuencial* entre la adopción por parte de los cristianos de la *tau-rho* y la del *ankh* es ciertamente la contraria a la expuesta por Savignac.

Existe un segundo problema en su propuesta, que no le afecta solo a él. Es erróneo suponer que la aceptación cristiana de los diversos monogramas de Jesús tuvo que originarse a partir de uno en concreto, del que derivaría la adopción de los demás. Creo que esta premisa, insuficientemente analizada, contribuyó a los juicios erróneos de Sulzberger y Savignac, llevándoles a plantear sus respectivos esquemas evolutivos, aun cuando los testimonios que tenían disponibles cuando escribieron no respaldaban sus teorías.

¿Por qué deberíamos suponer que existió un monograma de Jesús primigenio a partir del cual se desarrollaron los demás?[35] Al menos

34. K. Aland, *Neue Testamentliche Papyri II* (1964-1965), 2-3, discutía si realmente podía leerse un *ankh* en la última página del códice Jung. Independientemente de cuál sea la lectura válida de este particular manuscrito, el símbolo del *ankh* aparece indiscutiblemente en otros lugares de los textos de Nag Hammadi, particularmente en la cubierta de cuero del códice 2 y al final del texto titulado «Oración del apóstol Pablo». Otros artefactos, como la inscripción de Armant mencionada anteriormente, reflejan claramente la adopción cristiana del *ankh* entre los siglos IV y VI. Sin embargo, esta asimilación no parece estar especialmente conectada con los círculos valentinianos. Aunque algunos de los *textos* de Nag Hammadi pudieron haber surgido en grupos «gnósticos» grecoparlantes, los *manuscritos* coptos del siglo IV de la colección de Nag Hammadi probablemente fueron preparados por escribas monásticos que tenían una fuerte tendencia a la ascesis, pero no necesariamente «valentinianos». Por ejemplo, cf. la reflexión de J. M. Robinson en la introducción a los estudios por el editados en *The Nag Hammadi Library*, 10-22.

35. ¿Aceptar ingenuamente este esquema es simplemente un indicio de cómo los conceptos darwinianos de evolución unilineal se han convertido de tal ma-

resulta razonable considerar que el uso cristiano de los diversos monogramas de Jesús refleja la adopción cuasi-independiente de algunos de los múltiples nexos precristianos y no cristianos, que fueron incorporados porque se percibió su capacidad para expresar la fe y la piedad cristianas[36]. Según hemos visto, con la posible excepción de *iota-eta*, todos estos nexos eran anteriores al cristianismo y, por lo tanto, estaban a su disposición. Lo único que se necesitaba era que un cristiano los percibiera bajo una nueva luz, descubriendo su capacidad de servir como una referencia visual a Jesús y a la fe cristiana. Por supuesto, es en principio posible que la adopción inicial por parte de los cristianos de una de esas ligaduras les estimulara a incorporar las demás. Pero no es más que una posibilidad. Independientemente de lo que ocurriera, ni siquiera este escenario implica que los distintos monogramas de Jesús se desarrollasen a partir de uno inicial, como presumían Sulzberger y Savignac (y otros).

Resumiendo lo fundamental de los datos cronológicos, los primeros usos cristianos de *tau-rho* son considerablemente anteriores a los ejemplos atestiguados de los demás nexos. Esto basta para que sea improbable que la adopción por parte de los cristianos de *tau-rho* se viera influida por el uso anterior de las otras ligaduras. De hecho, la cronología sugiere que *tau-rho* pudo haber sido el primero de los nexos que se incorporaron en el cristianismo primitivo para referirse a Jesús. Tampoco es probable que el uso cristiano más antiguo de *tau-rho* se derive del empleo del *ankh*, pues este símbolo está atestiguado en los testimonios cristianos mucho más tarde.

Quiero insistir en el hecho de que, a diferencia de los otros nexos, el *tau-rho* cristiano no era un monograma desde un punto de vista funcional. Es decir, frente a los otros signos, *tau-rho* no procede del nombre de Jesús o de los títulos empleados por los cristianos para destacar su importancia, ni remite a ellos. Esta es una razón más para dudar de

nera en parte de la cultura intelectual occidental que suponemos que la explicación «histórica» de algo ha de seguir esas líneas?

36. Por «cuasi-independiente» quiero decir que la adopción de los distintos nexos como monogramas de Jesús tuvo lugar obviamente en círculos cristianos, que en mayor o menor medida compartían aspectos de la fe y la piedad. Además, sin duda los cristianos se esforzaron por interrelacionarse con otros grupos, tanto a nivel local como regional. Por ello, si un determinado nexo fue adoptado primero por algunos cristianos, bien pudieron haber sabido si su grupo u otros círculos cristianos habían incorporado otras ligaduras.

que la adopción cristiana de *tau-rho* derive de un uso supuestamente anterior de los otros nexos, que están formados por letras que remiten directamente a «Jesús» o a los títulos cristológicos.

Además, en la primitiva tradición cristiana, *tau-rho* es el único de estos nexos que aparece como parte de palabras escritas como *nomina sacra* (σταυρός y σταυρόω). Esto significa que tuvo una función distinta como símbolo en el cristianismo primitivo. En realidad, la respuesta satisfactoria sobre cómo comenzaron los cristianos a emplear *tau-rho* probablemente esté vinculada con su primera función.

3. Función y significado

En los más antiguos ejemplos de *tau-rho*, estas letras son dos de las que conforman los términos griegos que significan «cruz» y «crucificar». Pero ello, en sí mismo, probablemente no explique la razón por la que los cristianos adoptaron este nexo ni su función y significado original en el cristianismo. Los primeros testimonios manuscritos (citados más arriba) muestran que la escritura de esas palabras griegas en cuestión como *nomina sacra* no conllevaba de modo sistemático el uso del nexo *tau-rho*. Esto sugiere claramente que los dos fenómenos, la redacción de «cruz» y «crucificar» como *nomina sacra* y la adopción de *tau-rho*, surgieron de forma independiente.

Disponemos de una explicación más probable del origen y primera función de *tau-rho*. Sabemos que la letra griega *tau* fue dotada de simbolismo por los cristianos desde fechas muy tempranas, en concreto como una referencia visual a la cruz o crucifixión de Jesús. En el capítulo anterior hablamos de *Bern* 9, 7-9 (fechado en algún momento entre el 70 y el 130 d.C.), donde el autor comenta la historia del rescate de Lot por parte de Abrahán con un grupo de trescientos dieciocho siervos (Gn 14, 14), y dice que este número está representado por las letras griegas TIH. Recuérdese que el autor interpreta que las letras *iota* y *eta* (las dos primeras letras de Ἰησοῦς) remiten a Jesús, siendo la letra *tau* una referencia y una predicción de la cruz de Jesús[37].

37. Esta lectura del número en Gn 14, 14 está claramente atestiguada, por ejemplo, en el manuscrito de Gn de la colección Chester Beatty (Chester Beatty Papyrus IV, Rahlfs 961, siglo IV d.C.), y casi con toda seguridad se usó en un antiguo fragmento de Gn, P.Yale 1 (P.Yale inv. 419, VH 12, datado en un abanico temporal

Poseemos otro testimonio que confirma que en el siglo II los cristianos veían la letra griega *tau* como un símbolo visual de la cruz de Jesús. De hecho, Justino Mártir (*1 Apol.* 55) señala que los cristianos del siglo II podían descubrir alusiones visuales a la cruz de Jesús prácticamente en cualquier objeto con una figura más o menos semejante a una T (por ejemplo, el mástil de un barco con una verga, un arado o cualquier herramienta que tuviera algún tipo de travesaño, la figura humana de pie con los brazos extendidos e incluso la cara, con la nariz formando un ángulo recto con los ojos)[38]. En otro pasaje fascinante (*1 Apol.* 60), Justino cita una frase del *Timeo* de Platón, ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί («lo colocó formando una X en el universo»), de la que Justino se apropia como una referencia a Jesús («relativa al Hijo de Dios»; *1 Apol.* 60, 1). El verbo ἐχίασεν sugiere la forma de una *chi*, pero Justino sostiene (*1 Apol.* 60, 2-5) que Platón obtuvo la idea al malinterpretar el relato en el que Dios mandó a Moisés levantar un objeto de bronce para que los israelitas que habían sido mordidos por las serpientes sanaran (Nm 21, 8-9). Justino afirma que Platón creyó equivocadamente que el objeto hecho por Moisés tenía forma de *chi*, cuando de hecho su figura era la de una cruz (σταυρός)[39]. A la luz de los anteriores comentarios de *1 Apol.* 55 sobre los objetos en forma de cruz, podemos decir que Justino, casi con toda seguridad, también aquí estaba pensando en algo en forma de T, al sostener que el objeto de bronce de Moisés tenía «la figura de una cruz»[40].

entre principios del siglo II y el siglo III). Aunque en este manuscrito existe una laguna en ese punto, el espacio no resulta adecuado para incluir el número escrito en palabras, como yo mismo pude constatar al examinar el fragmento en febrero de 2005. La probabilidad de que el número escrito fuese ΤΙΗ es una de las razones por las que la mayoría de los papirólogos consideran que P.Yale 1 es una primitiva copia cristiana de Gn. Cf. especialmente C. H. Roberts, *P.Yale 1*; E. Dinkler, *Papyrus Yalensis 1*. La manera en que el número está escrito en griego, τριακόσιους δέκα καὶ ὀκτώ, habría sugerido a los primeros cristianos grecoparlantes el uso y la secuencia de las tres letras griegas en cuestión para representar el número.

38. Algo más tarde, Minucio Félix (*Octavius* 29) se hace eco de la misma actitud. Para la historia y los diversos tipos de símbolos en forma de cruz, cf. E. Dinkler-E. Dinkler von Schubert, *Kreuz*.

39. Justino dice de la presunta lectura de Platón del relato de Nm que «μηδὲ νοήσας τύπον εἶναι σταυροῦ ἀλλὰ χίασμα νοήσας, τὴν μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν δύναμιν κεχιάσθαι ἐν τῷ παντὶ εἶπε» (*1 Apol.* 60, 5). Cito el texto según E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, 69.

40. Según los LXX, Moisés modela una serpiente de bronce y la pone ἐπὶ σημείου. Para el texto hebreo, Moisés coloca la serpiente de bronce en una נס («vara»).

Aún más próximo a la posible fecha de los manuscritos en que aparece el nexo *tau-rho* es otro significativo testimonio. Al citar el pasaje de Ez donde Dios ordena a un ángel marcar la frente de los elegidos, Tertuliano hace la «marca» como la letra griega *tau*, para después comentar: «Ahora bien, la letra griega *tau* y nuestra propia letra T [en latín] tiene la misma forma de la cruz, que él [Dios] predijo que sería el signo de nuestra frente en la verdadera Jerusalén católica»[41]. Por tanto, parece perfectamente razonable considerar que la adopción por parte de los cristianos del nexo *tau-rho* estuvo no sólo vinculada a esta clara asociación *visual* entre la letra griega *tau* y la cruz de Jesús, sino que probablemente impulsó también dicha adopción. Sin duda, esto coincide con el hecho de que los primeros casos que conocemos en el cristianismo del nexo *tau-rho* se encuentran en la formulación como *nomina sacra* de las palabras «cruz» y «crucificar».

Pero ¿qué sentido tiene la letra *rho* sobrepuesta en este nexo? Si la *tau* por sí misma se reconocía como un símbolo visual de la cruz de Jesús, ¿qué se ganaba simbólicamente mediante la unión con la *rho*? Hace muchos años, F. J. Dölger citaba curiosos testimonios que señalaban que en la antigüedad la letra griega *rho* (que corresponde a 100) podría representar «buena suerte» (por «isopsefia», pues las letras de la expresión ἐπ' ἀγαθά también equivalen a 100). Dölger citaba además una interesante afirmación del maestro cristiano y compositor de himnos Efrén el sirio (ca. 306-373). La frase procede de sus comentarios sobre el significado de un símbolo cristiano que, al parecer, se componía de una *tau-rho* con las letras *alfa* y *omega* colocadas bajo el travesaño de la *tau*[42]. Efrén dice que en este conjunto tenemos representada la cruz de Jesús (en la *tau*, afirmando que las manos extendidas de Moisés son un «tipo» del Antiguo Testamento), y cree que *alfa* y *omega* significan que Jesús (el «crucificado») es el principio y el fin. Y continúa: «La Ρ [del nexo *tau-rho*] significa βοήθια ('ayuda'), cuyo valor numérico es 100»[43].

41. *AdvMarc* 3, 22. Esta obra fue escrita en el 207 d.C. En cualquier caso, en la versión de los LXX Ez 9, 4 indica que la orden es que el ángel coloque un σημεῖον en la frente de los elegidos. Tertuliano parece citar la lectura que, según Orígenes, aparecía en las traducciones de Teodoción y Aquila (Orígenes, *Selecta in Ezequiel*; PG 3, 802), que constituye una traducción más literal del hebreo תו.

42. Para los ejemplos relativos a esta combinación, cf. *infra* nota 49.

43. La forma de escribir la palabra más conocida es βοήθεια. En la que utiliza Efrén, β = 2, ο = 70, ή = 8, ϑ = 9, ι = 10, α = 1; en total, 100. Traduzco el griego

Para Dölger, la afirmación de Efrén daba a entender que, según este, el nexo *tau-rho* por isopsefia significaba «la salvación está en la cruz» o «la cruz es nuestro auxilio»[44]. Me parece una deducción convincente. ¿Podría haber sido también el sentido original y la función del nexo *tau-rho*? ¿Es así como los escribas que por vez primera emplearon *tau-rho* en los *nomina sacra* de σταυρός y σταυρόω interpretaban la ligadura? No obstante, Efrén es de una época muy posterior a la de los manuscritos que estamos considerando. Por ello, la pregunta es si la interpretación numérica de Efrén refleja su fascinación personal por estas cuestiones o una primitiva interpretación cristiana.

A decir verdad, sabemos que al menos algunos cristianos de los siglos I y II se dedicaron a la isopsefia. Muy conocido es el número de «la bestia» en Ap 13, 17-18, que es «el número de su nombre»[45]. Deberíamos recordar también la interpretación ya mencionada de los trescientos dieciocho siervos de Abrahán en *Bern* 9, 7-9. Además, como indicamos en el capítulo anterior, hemos respaldado la propuesta de C. H. Roberts, según la cual la escritura mediante *nomina sacra* del nombre de Jesús como ΙΗ pudo haber derivado de una conexión intencionada entre el valor numérico de esas dos letras (18) y el mismo valor numérico de la palabra hebrea que significa «vida», חי[46]. Aun cuando esta última propuesta no se considere convincente, queda claro que desde muy antiguo algunos cristianos estaban interesados en el uso del simbolismo numérico para expresar su fe[47]. Por ello, en principio resulta plausible que el significado basado en los números de *rho* en el nexo *tau-rho* que defiende Efrén pudiera remontarse a una época anterior, e incluso pudiera ser el impulso que dio lugar a la adopción de *tau-rho* por parte de los cristianos.

de la cita de Efrén que hace F. J. Dölger, *Sol Salutis*, 74, nota 2. Sobre Efrén, cf. K. McVey, *Ephraem the Syrian*, en *EEC* I, 376-377 (con bibliografía). McVey describe a Efrén como alguien que posee «una visión del mundo como un vasto sistema de símbolos o misterios» (p. 376).

44. F. J. Dölger, *Sol Salutis*, 74.

45. Como es bien sabido, existen algunas variantes textuales en los manuscritos del Apocalipsis, siendo el número más atestiguado 666, aunque algunos testimonios leen 616 (C e Ireneo), e incluso 665 (ms. 2344).

46. Cf. L. W. Hurtado, *Origin of the* Nomina Sacra, 665-669, así como la reflexión del capítulo 3.

47. Por citar otro ejemplo, el número 8 fue adoptado por los cristianos como símbolo de la resurrección y de las esperanzas escatológicas. Cf. especialmente F. J. Dölger, *Die Achtzahl*; R. Staats, *Ogdoas*, 29-52.

De todos modos, hay también motivos para la duda. Precisamente a causa de los otros testimonios de la buena disposición de los cristianos de los primeros siglos a emplear la isopsefia, es curioso que no tengamos indicio alguno de que *tau-rho* se interpretara de ese modo antes de Efrén. Además, que yo sepa, no existen pruebas de que el número 100 formase parte de la isopsefia cristiana del siglo II o de que el término βοήθια (o βοήθεια) fuese particularmente importante en el léxico cristiano de ese momento[48]. Por el contrario, el enorme interés personal de Efrén por descubrir símbolos místicos de su fe por todas partes y en todas las áreas de la naturaleza sugiere que la particular interpretación numérica de *tau-rho* que propone pudo perfectamente ser una aportación propia.

Además, lo que es enormemente significativo, Efrén comentaba el uso cristiano de un nexo *tau-rho* «independiente», es decir, utilizado por sí mismo como símbolo cristiano, como hemos visto en la inscripción de Armant[49]. Considero, por lo tanto, que este uso independiente mucho más tardío de *tau-rho* es significativamente distinto de lo que encontramos en los *más antiguos* testimonios que muestran el uso cristiano del nexo, donde aparece *en los textos y como parte de una forma especial de escribir palabras que se refieren a la cruz o a la crucifixión de Jesús*.

Utilizado como símbolo independiente, sin dicho contexto, un elemento como *tau-rho* alienta, y tal vez requiere, una interpretación imaginativa como la ofrecida por Efrén. Pero usado como en P_{66}, P_{75} y P_{45}, *tau-rho* cobra sentido y cumple su función a la luz de las palabras de las que forma parte y de las frases en que se utiliza. Es decir, en los primeros ejemplos conservados el nexo *tau-rho* es un fenómeno visual que funciona como parte de aquellas palabras que remiten a la crucifixión de Jesús.

48. Por ejemplo, cf. la voz βοήθια en G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, 300.

49. J. Finegan, *Archaeology*, 387-388. La forma de *tau-rho* que Efrén comenta incluye el uso de los símbolos *alfa* y *omega*. Un ejemplo se encuentra en el sarcófago del arzobispo Teodoro (siglo VI) en San Apolinar del Puerto (Rávena). En la cubierta hay una *tau-rho* a izquierda y derecha, así como una *chi-rho* en el medio, con *alfa* y *omega* en los espacios derecho e izquierdo dejados por los trazos de la *chi* (fotografía en Bovini, *Ravenna*, 139). Una *tau-rho* independiente también aparece en un cancel del siglo VI (en un bajorrelieve enmarcado con pavos y viñas saliendo de una crátera) que se custodia en la misma iglesia (fotografía en Bovini, *Ravenna*, 119).

Esto nos conduce a otra fascinante posibilidad. El conjunto *tau-rho* pudo haber sido adoptado por los cristianos originalmente, no (o no simplemente) por el simbolismo numérico, sino porque podía servir como *referencia visual de Jesús crucificado*. Resumiendo, en el más antiguo uso que le dieron los cristianos, *tau-rho* no era únicamente un «cristograma», sino, más concretamente, un «estaurograma». Esta sugerencia elemental ya había sido propuesta, especialmente por Aland, siendo luego firmemente respaldada por Dinkler[50]. Según ella, el conjunto *tau-rho* fue adoptado en un principio porque podía servir como una referencia estilizada a Jesús en la cruz, siendo además una reprentación visual de él. Desde esta perspectiva, la *tau* se interpreta en el sentido cristiano que hemos atestiguado como símbolo primitivo de la cruz, y el bucle de la *rho* superpuesta en el nexo tal vez pretendiera sugerir la cabeza de una figura crucificada.

Tal referencia visual a la crucifixión de Jesús se adecua a la simplicidad y falta de detalles ornamentales que caracterizan el arte cristiano más antiguo. Como Robin Jensen indica en su excelente introducción al arte cristiano primitivo, la sencillez de las expresiones visuales de la fe en el material más arcaico «sugiere que la comunicación era más valorada que la calidad o el refinamiento artístico, y que el énfasis se ponía en el sentido que ocultaban las imágenes más que en su presentación»[51]. Lo que es encomiable –y, hasta donde yo sé, inusual entre los historiadores del arte cristiano primitivo– es que Jensen advierta los ejemplos del nexo *tau-rho* en los primeros papiros a los que me he referido, caracterizando la combinación de las letras como «una especie de pictograma, la imagen de la cabeza de un hombre sobre una cruz», y observa que la ligadura «parece ser, de hecho, una referencia a la cruz de la crucifixión [de Jesús]»[52].

Las repercusiones de esta idea acerca de *tau-rho* son considerables. Como Dinkler señaló en su entusiasta aprobación de las tesis de Aland, el «estaurograma» es anterior al nexo *chi-rho*, e incluso anterior a cualquier otra imagen cristiana que conozcamos, precediendo a cualquier otra iconografía adoptada o desarrollada por los cristianos[53]. Más concretamente, si esta propuesta es correcta, el nexo *tau-*

50. K. Aland, *Bemerkungen*, 173-179; E. Dinkler, *Signum Crucis*, 177-178.
51. R. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, 24.
52. *Ibid.*, 138.
53. E. Dinkler, *Signum Crucis*, 178.

rho constituye una referencia visual de la crucifixión de Jesús unos ciento cincuenta o doscientos años anterior a los artefactos de finales del siglo IV o del siglo V, que normalmente son considerados por los historiadores del arte como las más antiguas representaciones de Jesús crucificado[54].

4. Importancia para la investigación

Si es acertado considerar este primer uso cristiano de *tau-rho* como un estaurograma, esta ligadura resulta ser un fenómeno clave para esbozar la historia de la iconografía del cristianismo primitivo[55]. Desafortunadamente, según advertí en otra publicación, muchos historiadores del arte cristiano primitivo no prestan atención al estaurograma (en gran medida porque no se cree que los primeros manuscritos cristianos ofrezcan datos para el estudio del arte) y, por ello, no tienen presente su importancia[56]. Sin embargo, el estaurograma es a la vez particularmente importante y bastante inusual. Como señalé al hablar de los *nomina sacra*, en los primeros ejemplos conservados *tau-rho* es un recurso *gráfico* usado en un entorno *textual*, pero con una función *visual*, de modo que constituye un fenómeno *iconográfico*, una expresión visual y material de la primitiva fe y piedad cristianas. Ya fuera inicialmente adoptado como un pictograma de Jesús

54. Dos camafeos cristianos datados en el siglo IV y un sello del siglo V conservados en el Museo de Arte Metropolitano de Nueva York son los objetos frecuentemente citados. Para una reflexión sobre estos objetos y otros testimonios relevantes, cf. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, 131-141. Sin embargo, en una conferencia pronunciada en Edimburgo en mayo de 2002, Robin Cormack puso en tela de juicio la datación convencional de esos objetos, sugiriendo que sería igualmente razonable fecharlos en el siglo III.

55. Una *tau-rho* escrita en tinta roja aparece al comienzo de una página de papiro suelta que contiene Sal 1, 1 (P.Taur. inv. 27; Rahlfs 2116; VH #84), fechado inicialmente en el siglo II (por A. Traversa). Escribiendo antes de la publicación de los datos de los primitivos manuscritos que subrayo aquí, y bajo el influjo de la tesis de Sulzberger, C. R. Morey, *Early Christian Art*, 128, rechazó esta datación porque estaba seguro de que el uso cristiano del nexo *tau-rho* no era anterior a Constantino. Morey estaba en lo cierto al sospechar que el manuscrito no podía ser fechado en el siglo II, pero erraba en los motivos. Por ejemplo, cf. Roberts, *P.Yale 1*, 27-28.

56. L. W. Hurtado, *The Earliest Evidence*, 281-282. Allí cito, por ejemplo, como ejemplo de aquellas, por otro lado valiosas, historias del arte cristiano primitivo que omiten cualquier referencia al estaurograma, a R. Milburn, *Early Christian Art*, si bien su omisión es típica de este género.

crucificado (como me inclino a pensar), o interpretado más bien de acuerdo con el simbolismo numérico de Efrén, el nexo *tau-rho* era, en cualquier caso, una referencia *visual* a la cruz de Jesús.

Más aún, esto posee ramificaciones que trascienden la papirología o la historia del arte cristiano primitivo. Basándose en el que ha sido el presupuesto predominante, según el cual las referencias visuales a la crucifixión de Jesús no son anteriores al siglo IV, algunos estudiosos han sacado conclusiones trascendentales acerca de la naturaleza de la fe y la piedad cristianas en el periodo preconstantiniano[57]. Por ejemplo, en un valioso repaso de los primeros testimonios arqueológicos del cristianismo (si bien influido por la teoría mayoritariamente aceptada), Graydon Snyder negó rotundamente que hubiese algún testimonio de la representación visual de la crucifixión de Jesús antes del siglo IV[58]. Según esto, hacía la dudosa afirmación de que «no había lugar en el siglo III [o antes] para un Cristo crucificado o un símbolo de la muerte divina»[59]. Desafortunadamente, Snyder no tenía en cuenta el estaurograma (ni, en general, la importancia como artefactos de los primeros manuscritos cristianos), y por ello su opinión sobre el simbolismo de la cruz en el periodo preconstantiniano está claramente equivocada[60].

Podemos decir, por tanto, que su presentación global de la fe y de la piedad cristianas preconstantinianas resulta igualmente cuestionable. En los más antiguos ejemplos de la tradición cristiana, el estaurograma (bien como pictograma, bien como símbolo numérico) remitía obviamente a la cruz y a la crucifixión de Jesús, y así (junto a numerosos testimonios textuales) refleja la importancia que se les concedía en la fe y la piedad cristianas, al menos desde finales del siglo II.

57. En un artículo escrito antes de tomar conciencia del testimonio de los manuscritos sobre el uso cristiano del estaurograma, E. Dinkler, *Comments*, se refirió al «dogma absoluto según el cual el símbolo de la cruz hace su primera aparición en época de Constantino» (p. 134), reflejando, claro está, la influyente opinión de Sulzberger. En su defensa tenemos que decir que Dinkler estuvo dispuesto a cambiar sus ideas cuando conoció los manuscritos aquí estudiados.

58. G. Snyder, *Ante Pacem*, 26-29. Desafortunadamente, parece que este tema no está corregido en la edicion revisada de la obra, que apareció en 2003.

59. *Ibid.*, 29.

60. No pretendo condenar particularmente a Snyder, pues no tener en cuenta el estaurograma (y los fenómenos de los primeros manuscritos cristianos en general) está, desgraciadamente, bastante generalizado en los estudios actuales sobre los orígenes cristianos.

En definitiva, el estaurograma es otro rasgo fundamental (aunque no lo suficientemente conocido) de los primeros manuscritos cristianos, con el que los estudiosos preocupados por descubrir el carácter y las inquietudes del cristianismo primitivo deberían estar más familiarizados. En él encontramos otro ejemplo de la importancia que tiene acercarse a los manuscritos del cristianismo primitivo como artefactos.

5. Cristogramas primitivos

☧ = XPICTOC

⋇ = IHCOYC XPICTOC

ΙΗ = IHCOYC

⳨ = En manuscritos del Nuevo Testamento (P_{75}, P_{66}, P_{45}), en las abreviaturas de σταυρός y σταυρόω; por ejemplo, σ⳨ος

5
OTROS ASPECTOS CODICOLÓGICOS Y PALEOGRÁFICOS

Nos ocuparemos a continuación de otros rasgos de los primeros manuscritos cristianos. Son aspectos muy poco conocidos, salvo por papirólogos y paleógrafos, pero que tienen repercusiones sobre las cuestiones históricas más generales del cristianismo primitivo.

1. Tamaño del códice

En el segundo capítulo señalé brevemente las sugerencias de algunos estudiosos sobre las posibles implicaciones del tamaño de los primeros manuscritos bíblicos cristianos. Ahora quiero examinar esta cuestión más detenidamente. Lo que me interesa destacar es que las dimensiones físicas de un manuscrito son un dato relevante sobre, por ejemplo, el posible destino para el que fue concebido, lo cual resulta interesante para nuestro uso del códice como testimonio textual.

Toda reflexión acerca de las dimensiones materiales de los códices es deudora del trascendental estudio de 1977 de Eric Turner, *The Typology of the Early Codex*[1]. Una de las principales cuestiones que Turner planteaba era si la dimensión y la forma de los códices guardaban relación con las fechas aproximadas en que fueron elaborados, es decir, de si cierto tamaño era más propio de un determinado momento. Su objetivo era descubrir si las dimensiones de un códice –que pueden ser calculadas incluso a partir de una sola hoja– po-

1. S. R. Pickering, *The Dating of the Chester Beatty-Michigan Codex*, 218, hablaba del libro de Turner como del «más amplio listado publicado de dataciones paleográficas cuidadosamente valoradas de los papiros griegos y latinos».

drían usarse como otro método de datación, complementando así los juicios paleográficos[2]. Por ello, esta obra estaba dedicada sobre todo a clasificar un gran número de códices según su tamaño y su forma. Por consiguiente, una de sus contribuciones fundamentales es la larga «lista de códices consultados», que ofrece información sobre varios cientos de manuscritos de todo tipo de textos literarios, sean cristianos o no[3].

No es este el lugar para examinar exhaustivamente esta obra de Turner, además de que yo no poseo la preparación necesaria para juzgar si respondió convincentemente las cuestiones que se planteaba. En cualquier caso, ya el autor describió acertadamente su obra como pionera y, por tanto, provisional y sujeta a correcciones. Desgraciadamente, no conozco ningún estudio posterior con una minuciosidad equiparable. Por ello, lo único que podemos hacer es usarla con agradecimiento, siendo conscientes de su carácter provisional y complementando sus datos con los manuscritos que han salido a la luz después de su publicación[4].

En cualquier caso, no estoy interesado ante todo en la relación entre el tamaño y la forma de los códices y la datación. Lo que pretendo, más bien, es investigar qué podemos deducir a partir del tamaño y dimensiones de los primeros códices cristianos acerca de sus lectores y del uso que daban a esos objetos. Me serviré de los datos ofrecidos por Turner, aun cuando él no se ocupo de estos aspectos.

Así pues, ¿qué podemos deducir del tamaño y forma de los códices? Planteemos esta cuestión volviendo a la propuesta de Epp, quien

2. E. G. Turner, *Typology*, 101-185, esperaba «corroborar la hasta cierto punto azarosa datación que los paleógrafos atribuían a los libros basándose en la escritura». Como experto paleógrafo, Turner era sincero respecto a la dificultad de la tarea, refiriéndose, por ejemplo, a «la impotencia sentida por los paleógrafos cuando han de confiar en el análisis morfológico de las letras» y ofreciendo ejemplos de los juicios divergentes de los expertos acerca de ciertos manuscritos (p. 3). Otro de sus intereses heurísticos era examinar las ideas previas que sostenían que el códice de papiro se había desarrollado directamente a partir del códice de pergamino; a la luz de lo revelado por los datos descubrió que esas opiniones eran discutibles (p. 35-42).

3. Turner, *Typology*, 101-185.

4. Cf. en particular P. M. Head, *Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus*, quien ofrece datos sobre diecisiete manuscritos, los cuales incluyen un nuevo fragmento de P_{77} (P.Oxy. 4405), P_{100} (P.Oxy. 4449), $P_{101-105}$ (P.Oxy. 4401-4406), $P_{106-109}$ (P.Oxy. 4445-4448) y $P_{110-115}$ (P.Oxy. 4494-4499). Head da el tamaño de los fragmentos, así como cálculos del número de líneas por página, pero desafortunadamente no proporciona ninguna estimación del tamaño original de la página.

sostenía que muchos manuscritos bíblicos cristianos tenían presuntamente un tamaño «reducido», «adecuado para viajar», de lo cual podría inferirse la procedencia de un antiguo e influyente uso del códice en el primitivo cristianismo itinerante, o cierta vinculación con él[5]. Asimismo, Stanton ha descrito los códices primitivos, cristianos o no, como «de tamaño bastante pequeño y, por lo tanto, mucho más portátil que los rollos»[6]. Se trata de una cuestión fascinante, aunque es importante valorar las dimensiones de los manuscritos bíblicos en el cristianismo primitivo en relación con el conjunto de los códices de la época.

Para empezar, deberíamos indicar que las listas de códices de Turner recogen también una serie de códices no cristianos (con textos literarios y de otro tipo) en la misma categoría de tamaños que los códices cristianos bíblicos. En el último capítulo de su estudio, Turner trató de una manera aproximada de «precisar las características de la forma del códice más antigua», prestando especial atención a los manuscritos datables en los siglos II y III d.C.[7] Reconociendo tanto las limitaciones de los datos y las ocasionales variantes en las pautas, concluyó que ciertas dimensiones no se encontraban después del siglo III d.C., y que dichas dimensiones también caracterizan los códices de papiro de los siglos II y III, de procedencia cristiana o no.

Turner identificó dos tipos principales de códices de papiro: aquellos con páginas rectangulares (su «grupo 8», con una anchura entre 11-15 cm, más o menos la mitad de su altura, que oscila entre 20 y 30 cm; y otros aún más estrechos, con una altura de 28-34 cm y una anchura de 11-13 cm) y aquellos con una forma más cuadrada («atípicos del grupo 5», con una anchura de unos 17-18 cm y una altura de 20-23 cm)[8]. Lo interesante es que descubrió que los códices de pergamino del mismo periodo tendían por lo general a la forma más

5. Cf. especialmente E. J. Epp, *Codex and Literacy*, 19-21 (cita en p. 19). En las páginas que siguen ofrezco algunas críticas a las ideas de mi estimado maestro, aunque reconozco mi deuda para con él y el estímulo que supuso para considerar la importancia de los manuscritos como artefactos históricos.

6. G. N. Stanton, *Jesus and Gospel*, 84.

7. E. G. Turner, *Typology*, 89.

8. *Ibid.*, 95. Nótese que consideraba que la forma más cuadrada (los «atípicos» del grupo 5) «competía con el grupo 8 por la distinción de ser el formato más antiguo de códice de papiro» (p. 25). Clasificó algunos otros códices cuadrados en su «grupo 9», afirmando que se trataba de otro formato primitivo.

cuadrada, con una anchura muy próxima a su altura. Además, como ocurre con los primeros códices de papiro, la mayor parte de los primitivos códices de pergamino son relativamente más pequeños que los posteriores[9].

A partir de los datos de Turner se desprende la impresión general de que los códices cristianos bíblicos de los siglos II y III no son particularmente distintos en tamaño y forma de los códices no cristianos. Ciertamente, estos primeros códices bíblicos de papiro son generalmente (pero no de modo uniforme) algo más pequeños que los impresionantes códices de siglos posteriores. Asimismo, una serie de primitivos códices de papiro tiene formas altas y estrechas, mientras que los códices (de pergamino) posteriores tienden hacia un formato más cuadrado. Sin embargo, existen también códices bíblicos primitivos relativamente grandes, particularmente P.Chester Beatty VI (Nm–Dt; de unos 18 × 33 cm; n.os 24 y 30 del Apéndice 1) y P.Ant. 1.9 (Prov; se calcula que de unos 18 × 35 cm; n.º 63 del Apéndice). En cualquier caso, en términos generales, ya sean los primitivos códices bíblicos de mayor tamaño o los más pequeños, realmente no se distinguen por su tamaño y su forma de los manuscritos contemporáneos no cristianos.

Esto significa que las dimensiones de los manuscritos cristianos reflejan muy probablemente las preferencias y la praxis del momento en que fueron preparados, más que un interés especial en que fueran fáciles de transportar. Aunque existen algunas referencias antiguas a la conveniencia de los códices pequeños para viajar (las conocidas afirmaciones de Marcial citadas en el segundo capítulo), no hay razón para pensar que en general los códices estuvieran diseñados para ese uso. A decir verdad, los cristianos parecen haberse distinguido por un intenso empleo del códice, pero, fundamentalmente, en el periodo más arcaico parecen haber asimilado y adoptado las técnicas y estilos de elaboración y diseño habituales en la época.

Por lo tanto, no es útil, y probablemente no es relevante, contrastar las dimensiones de los códices de papiro del siglo II y de comienzos del siglo III con el mayor formato a partir del siglo IV. Lo

9. *Ibid.*, 39. Turner proporciona una lista de códices de pergamino del 300 d.C. y anteriores. Prescindiendo de los más pequeños, su altura oscila entre 14 y 22 cm, situándose la mayoría en torno a 15-18 cm.

que, comparado con los gustos posteriores, podría parecer un tamaño «reducido», en su propia época sería un tamaño «estándar».

Sin embargo, teniendo en cuenta los cálculos de Turner, es posible percibir que algunos manuscritos cristianos primitivos son algo más compactos que otros[10]. Entre los primeros códices con los evangelios, las páginas de P.Bodmer II (Jn; P_{66}) medían 14,2 × 16,2 cm; las de P_{64} + P_{67} (Mt; Mag.Coll.Gr. 18 + P.Barc. inv. 1) y P_4 (Lc; Paris Supp.Gr. 1120) en torno a 13,5 × 17 cm[11]. P_{77} (Mt; P.Oxy. 2683 + 4405) tenía páginas de 10 × 15 cm y P_{103} (Mt; P.Oxy. 4403, que puede ser parte del mismo códice que P_{77}), se calcula en torno a 11 × 16 cm[12]. Publicado posteriormente al libro de Turner de 1977, P_{90} (Jn; P.Oxy 3523) tenía sus páginas más o menos del mismo tamaño (unos 12 × 16 cm)[13]. Hay también algunos códices primitivos del Antiguo Testamento de tamaño compacto, entre los que están P.Lit.Lond. 202 (Gn; en torno a 14 × 17 cm; n.º 9 del Apéndice 1), P.Ant. 1.8 (Prov; n.º 64 del Apéndice) y P.Barc.inv. 3 (2 Cr; n.º 35 del Apéndice), midiendo cada uno de ellos unos 12 × 17 cm. Igualmente, entre las copias de textos extrabíblicos existen códices de un tamaño compacto similar, como P.Bod. V (*Protoevangelio de Santiago o Natividad de María*; siglo III; 14,2 × 15,5 cm; n.º 231 del Apéndice)[14].

10. Me baso en la lista que ofrece en p. 101-185.

11. Se trata de las dimensiones calculadas por Turner (p. 148). Pero si las columnas tenían una altura de unos 16-17 cm, con la clase de márgenes superiores e inferiores típicos de los códices cristianos bíblicos, esperaría una altura más próxima a 19-20 cm.

12. Como señalé previamente, P_4 puede ser parte del mismo códice que P_{64} y P_{67}. Así opina T. C. Skeat, *The Oldest Manuscript*, 1-34. No obstante, cf. P. Head, *Is P_4, P_{64} and P_{67} the Oldest Manuscript*, 450-457. J. D. Thomas, en E. W. Handley *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri*, 6, advirtió que P.Oxy 4403 (P_{103}) puede formar parte del mismo códice que P.Oxy. 2683 + 4405 (P_{77}). E. Epp, *Codex and Literacy*, 19, se refería al tamaño de las páginas de P_{77} y P_{98} como indeterminado, pero Thomas lo calcula en torno a 10 × 15 cm para P_{77}, y P_{98} (P.IFAO 2.31) es un opistógrafo (un rollo reusado), por lo que no tiene páginas.

13. El editor de P.Oxy 3523 presenta el tamaño de la página como «no muy diferente al del fragmento Rylands» del evangelio de Juan (P_{52}), refiriéndose incorrectamente a las dimensiones, que han sido calculadas en 14 × 16,3 cm. Sin embargo, Turner, *Typology*, 148, estima el tamaño de la página en torno a 18 × 21,3 cm, algo más estrecho que los 20 × 21 cm calculados por Roberts, *An Unpublished*, 50. La conjetura de Skeat, *Collected Biblical Writings*, 81, coincide con la de Turner.

14. P.Bod. V es parte de un códice compuesto que incluye una copia de Judas (P.Bomer VII; P_{72}), *Homilía pascual* de Melitón (P.Bod. XIII), la correspondencia apócrifa entre Pablo y Corinto (P.Bod. X), *OdSal* 11 (P.Bod. XI), un himno (P.Bod.

Aun a riesgo de pecar de anacronismo, puede ser útil ofrecer una comparación con los libros actuales. Por ejemplo, observemos el tamaño de las ampliamente utilizadas ediciones de consulta del Nuevo Testamento griego y el Antiguo Testamento hebreo. Las páginas de la vigesimoséptima edición del *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland miden 13,8 × 18,7 cm, y las páginas de la *editio minor* de la *Biblia Hebraica Sttutgartensia* (1984) miden 13,2 × 18,4 cm. Al igual que estos libros actuales de dimensiones parecidas, algunos códices cristianos primitivos eran compactos en comparación con otros libros de la misma época, e incluso pudieron ser preparados con vistas a su manejabilidad y uso personal. Pero también es importante reiterar que su tamaño compacto en absoluto es algo distintivo de los códices *cristianos*. Todos los que hemos mencionado aquí, junto con ejemplos no cristianos, se ajustan a los tamaños de página que Turner clasifica como frecuentes entre los primeros códices[15].

Existen además códices cristianos considerablemente menores, verdaderas miniaturas, que muy probablemente fueron confeccionados con vistas al uso privado. Por ejemplo, si consideramos un códice con los salmos, que mide en torno a 6,3 × 7,3 cm (P.Lit.Lond. 204; siglo III; n.º 43 del Apéndice 1), una copia que cualquier persona podía llevar con facilidad, creo que podemos presuponer tal objetivo[16]. Asimismo, tanto el pequeño tamaño como las extrañas dimensiones de P_{78} (P.Oxy. 2684; Jud; siglos III-IV; n.º 172 del Apéndice; de unos 5,3 × 2,9 cm, considerablemente más ancho que alto), P.Ant.

XII), la apología de Fileas (P.Bod. XX), Sal 33–34 (P.Bod. IX) y 1 Pe (P.Bod. VIII; P_{72}), todos ellos cortados al mismo tamaño. Para su análisis, cf. Turner, *Typology*, 79-80, quien contesta a las ideas del editor M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX*. Este observó que el tamaño compacto de este códice que contenía una antología (del siglo IV, si bien algunas partes se copiaron anteriormente) muestra que probablemente fue encargado por un cristiano que gozaba de una buena posición económica y estaba destinado a su uso personal (p. 9-10). T. Wasserman, *Papyrus 72*, 137-154, ofrece una reflexión más reciente centrada en los textos de Jud y 1-2 Pe incluidos en este códice compuesto.

15. Cf. E. G. Turner, *Typology*, 20-22, para su listado de códices del «grupo 8», «grupo 9» y «grupo 10», donde se incluyen fácilmente todos los ejemplos cristianos aquí citados.

16. Cito los tamaños dados por Turner, que en algunos casos difieren de los que ofrece Van Haelst, *Catalogue*. Puesto que Turner trató de examinar el mayor número posible de manuscritos, ya directamente o mediante fotografías, supongo que es más probable que sus medidas sean correctas. En algunos casos, Turner ofrecía un cálculo del tamaño de la página, indicándolo entre corchetes.

1.12 (2 Jn; siglos III-IV; pergamino; de unos 9 × 10 cm; n.º 170 del Apéndice) y P.Oxy. 1594 (Tob; siglos III-IV; pergamino; de unos 8,5 × 8,5 cm; n.º 86 del Apéndice) parecen indicar que nos encontramos ante copias para la lectura personal[17].

Estos códices reflejan claramente el interés de los cristianos por tener copias personales de ciertos escritos en un tamaño adecuado para la lectura privada, así como la capacidad económica de algunos cristianos para comprarlos o (más probablemente) para pagar por su realización[18]. Es decir, esos manuscritos en miniatura son artefactos significativos que pueden aportar algo a nuestra comprensión de los intereses religiosos y del espectro socioeconómico de los cristianos en los primeros siglos.

Cabe destacar el aumento del número de códices cristianos en miniatura a partir del siglo IV (la mayoría en pergamino). Esto coincide con la idea de que desde el reconocimiento del cristianismo con Constantino se produjo una más rápida y amplia adopción de la fe entre los sectores acaudalados de la sociedad[19]. Existen copias en miniatura de textos bíblicos, pero también de otros textos: el *Pastor de Hermas* (P.Oxy. 1783), el texto desconocido semejante a un evan-

17. Junto con la poco común forma de P_{78}, sus extrañas lecturas y la descuidada caligrafía manifiestan que se trata de una copia muy informal del texto, en la que se ha prestado poca atención a su calidad. P.Ant. 2.54 (n.º 212 del apendice 1) es una copia del siglo III del padrenuestro con un tamaño de página de unos 2,6 × 4 cm, si bien se trata probablemente de un amuleto, una única hoja de texto, y no una copia íntegra de Mateo. Por ejemplo, cf. los comentarios de Van Haelst (VH 347).

18. Aunque hay algunas referencias a vendedores de libros que preparan copias de textos para su venta, tal vez era más corriente ordenar la elaboración de un ejemplar para el uso personal. Esto suponía pagar a un escriba profesional o usar un esclavo formado como copista. Cf. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, 21-52, para una reflexión sobre la copia de textos cristianos primitivos. Cf. Gamble, *Books and Readers*, 231-237, para un estudio sobre la lectura privada entre cristianos. Gamble advierte el curioso hecho de que la mayoría de los códices en miniatura contienen textos cristianos, lo cual sugiere que este formato podría haber sido particularmente preferido por los cristianos (p. 236). También señala que la mayor parte de los textos copiados en ese formato son apócrifos, sugiriendo que tal vez esas obras eran utilizadas principalmente para el disfrute y la edificación personal, ya que no estaban aceptadas para el uso litúrgico.

19. E. G. Turner, *Typology*, 29-30, enumera códices en miniatura de pergamino, destacando «un número muy grande de códices de pergamino (comparados con los de papiro) que tienen una anchura menor de 10 cm» (p. 31). Se discuten las fechas de varios de ellos; entre los de origen cristiano, algunos pueden ser del siglo III, por ejemplo, P.Ant. 1.12 (2 Jn), P.Oxy. 849 (*HchPe*) y P.Oxy. 1594 (Tob).

gelio de P. Oxy. 840, los *Hechos de Pablo y Tecla* (P.Ant. 1.13), el *Protoevangelio de Santiago* (P.Grenfell 1.8), *Didajé* (P.Oxy. 1782) y algunos otros. Una vez más, ha de tenerse en cuenta que existen ejemplos no cristianos de códices en miniatura de los mismos siglos[20]. Por tanto, las dimensiones de los ejemplos cristianos no constituyen un rasgo distintivo.

Sin embargo, debo subrayar que la mayor parte de los códices bíblicos cristianos de los siglos II y III no están adecuadamente tipificados como compactos o de tamaño «reducido», especialmente si los cotejamos con otros códices del mismo periodo. Por ejemplo, P_{46} (P.Chester Beatty II), con páginas cuyos tamaños oscilan entre 13,5 y 15,2 cm de anchura y 26,5 y 27 cm de altura, y P_{75}, con páginas de 13 × 26 cm, aunque algo oblongos (especialmente el segundo), poseen equivalentes no cristianos de la misma época[21]. De los restantes códices bíblicos de la lista de Turner que se fechan entre los siglos II y III, algunos son algo mayores que los más compactos mencionados anteriormente, pero más pequeños que otros. Por ejemplo, P.Ryl. 1.5 (P_{32}; Tit; n.º 158 del Apéndice 1) medía unos 15 × 20 cm, P.Yale 1 (Gn; n.º 1 del Apéndice), unos 14 × 20 cm, y P.Oxy. 1596 (P_{28}; Jn; n.º 121 del Apéndice), unos 13 × 20,5 cm. P.Chester Beatty V (Gn; n.º 6 del Apéndice) medía en torno a 17 × 21 cm, y el más recientemente publicado P_{108} (P.Oxy. 4447; Jn; siglo III; n.º 125 del Apéndice 1) tenía páginas de unos 14,5 × 18,5 cm.[22]

De todos modos, la mayor parte superan con bastante los 20 cm de altura, aunque varios de ellos tienen una anchura considerable-

20. E. G. Turner, *Typology*, 22, presenta una lista de códices en «miniatura» de papiro, así como una lista de miniaturas en pergamino (p. 29-30). Entre estas últimas, que en su mayor parte proceden del siglo IV o más tarde, predominan claramente los textos cristianos.

21. Por ejemplo, en el grupo 8 de Turner (la anchura de la página es aproximadamente la mitad de la altura), tenemos ejemplos cristianos con textos bíblicos como P_{46}, P_{75}, P_{37}, P_5 y P_1, pero también copias de la *Odisea* así como de otras obras literarias de Homero, Menandro, Hesiodo y Eurípides (*Typology*, 20). La anchura de página de P_{46} varía porque en un códice tan grande con un solo cuaderno (52 bifolios doblados para formar 104 hojas o 208 páginas) las páginas más próximas al centro tuvieron que ser cortadas para que sus márgenes exteriores queden al mismo nivel que en las otras. Turner también advirtió que los hombres de la antigüedad no habrían estado preocupados por la desigualdad en el tamaño de las páginas (p. 23).

22. W. E. H. Cockle, editor de P.Oxy. 4447, lo clasificó como un atípico del grupo 9 de Turner. Cf. M. W. Haslam *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri*, s.v. P.Oxy. 4447.

mente menor comparada con la altura. Por ejemplo, P.Ryl. 457 (P_{52}; Jn) probablemente medía unos 18+ × 21,3 cm[23]. P.Chester Beatty VI (Nm–Dt) medía unos 19 × 33 cm, P.Chester Beatty VII (Is) en torno a 15,3 × 26 cm, P.Chester Beatty III (P_{47}; Ap; n.º 173 del Apéndice 1) unos 14 × 24,2 cm, y P.Chester Beatty I (P_{45}; evangelios y Hch) en torno a 20,4 × 25,4 cm.[24] Otros códices de la lista de Turner tienen dimensiones más o menos similares[25]. Además, los nuevos fragmentos de códices bíblicos de los siglos II y III que se han ido publicando responden a estos mismo patrones[26].

Por lo tanto, casi todos estos códices tienen el formato de página rectangular anteriormente indicado, con una anchura considerablemente menor que su altura, a menudo en torno a la mitad, y a veces incluso más estrechos. La cuestión es cómo interpretar esto. ¿Hemos

23. Donde sólo quedan fragmentos de una página con uno o más márgenes y donde podemos identificar el texto con seguridad (como ocurre con P_{52}), y por tanto podemos estimar la cantidad de espacio que probablemente se requería para los fragmentos desaparecidos del texto, tales cálculos son más fiables. Esto presupone, por supuesto, que el texto del manuscrito se parezca suficientemente al texto que conocemos. Donde no sobreviven los márgenes, los cálculos del tamaño de la página son más aproximativos, empleándose la media de los márgenes de códices similares.

24. P.Chester Beatty I (P_{45}) es mucho menos oblongo que la mayoría de los códices coetáneos (pertenece al grupo 9 de Turner), aunque este autor enumera otros de dimensiones parecidas, incluyendo una copia de *HchPab* (Hamburg Pap. bil. 1; de unos 20 × 26 cm), Josefo (P.Rain. 3.36; de unos 20 × 25 cm) y algunos otros «atípicos» de este grupo, que son principalmente textos clásicos, datados por él a partir del siglo IV.

25. P.Chester Beatty VIII (Jr), de unos 15,2 × 30,5 cm; el códice Freer con los profetas menores, en torno a 14 × 32 cm; P.Oxy. 1008 (P_{15}; 1 Cor), de unos 18 × 26,5 cm; P.Oxy. 1226 (Sal), de aproximadamente 15 × 29,8 cm; P.Oxy. 1780 (P_{39}, Jn), de unos 16 × 25,6 cm; el «Génesis de Berlín» (Berlin Staats.Bib. Cod.gr.fol. 66 I, II), en torno a 18 × 25 cm; P_5 (P.Oxy. 208 + P.Oxy. 1781; Jn), de unos 12,5 × 25 cm; P_{37} (P.Mich.inv. 1570; Mt), aproximadamente 12+ × 25 cm; P.Oxy.2 (P_1; Mt), de unos 12 × 24,7 cm; P.Oxy. 656 (Gn), de 11+ × 24,3 cm; P.Chester Beatty IX (Dn, etc.), en torno a 12,8 × 34,4 cm; P.Bod. XXIV (Sal), de 13 × 24 cm.

26. Por ejemplo, P.Oxy. 4401 (P_{101}; Mt) posee un área de escritura de unos 9 × 22 cm, y por lo tanto (calculando los márgenes) un tamaño de página de unos 12+ × 25+ cm. El tamaño estimado de las páginas de P.Oxy. 4402 (P_{102}; Mt) es aproximadamente de 14 × 27 cm; P.Oxy. 4404 (P_{104}; Mt) mide unos 14 × 25 cm; P.Oxy. 4445 (P_{106}; Jn) mide unos 12 × 23,5 cm; P.Oxy. 4448 (P_{109}; Jn) mide unos 12 × 24 cm; P.Oxy. 4497 (P_{113}; Rom) mide unos 14 × 21 cm; P.Oxy. 4498 (P_{114}; Heb) mide unos 15 × 25 cm; P.Oxy. 4499 (P_{115}; Ap) mide unos 15,5 × 23,5 cm; y P.Oxy. 4449 (P_{100}; Sant) mide unos 13 × 29 cm. Para una descripción más completa, cf. las entradas correspondientes en Handley, *Oxyrhynchus Papyri*; Haslam, *Oxyrhynchus Papyri*; Gonis, *The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXVI*.

de creer que este formato de página rectangular resulta «compacto» y está pensado para que sea manejable? Aunque es complicado remontarse hasta aquella época y aquel contexto, me cuesta admitir que libros con páginas de más de 21 cm de altura sean de tamaño reducido o de formato compacto. Muchos códices cristianos de los siglos II y III tienen páginas de unos 25 cm o más, y varios alcanzan los 30-34 cm[27]. Como hemos señalado, el pequeño tamaño de algunos códices primitivos, tanto cristianos como paganos, es señal indiscutible de qué fueron preparados para un uso personal y probablemente para que resultaran manejables, y existen otros que, si bien son considerablemente mayores, pueden ser justamente denominados «compactos» (es decir, aquellos cuya anchura oscila entre 10 y 15 cm y tienen una altura de 15-20 cm). Pero describir los primeros manuscritos cristianos como *normalmente* compactos me parece que es distorsionar la realidad. Hoy no consideraríamos que libros de más de 14 cm de anchura y más de 21 cm de altura fueran particularmente pequeños o compactos y, a juzgar por la variedad de tamaños de códices de los siglos II y III, creo que aquellas gentes tampoco pensarían que códices de esas dimensiones fuesen de tamaño reducido o compacto.

Esta opinión se ve refrendada por los numerosos códices no cristianos que tienen dimensiones y formatos más o menos parecidos. Recuerdo a los lectores que las tablas de Turner, incluyendo el listado del «grupo 8» (los que tienen páginas más oblongas), contienen muchas copias de textos clásicos, así como algunos escritos de carácter no literario (por ejemplo, textos mágicos y manuales)[28]. Así pues, creo que es más plausible que la disposición oblonga de la página fuese sencillamente un formato de códice común en esa época[29].

Además, a partir de un meticuloso análisis de la construcción de numerosos códices de papiro, Turner fue capaz de ofrecer lo que con-

27. Entre los más altos están, por ejemplo, P.Chester Beatty VI (19 × 33 cm); P.Oxy. 1226 (15 × 29,8 cm); el códice Freer de los profetas menores (en torno a 14 × 32 cm); P.Chester Beatty IX-X (12,8 × 34,4 cm); P.Oxy. 4449 (13 × 29 cm).

28. E. G. Turner, *Typology*, 20-21.

29. Aunque ignoramos de qué modo las preferencias en el tamaño de los rollos de papiro pudieron afectar a los gustos relativos a los códices de papiro ni si existió tal influjo, A. Johnson, *Bookrolls and Scribes*, 141-143, señaló que antes del siglo I d.C. la altura de los rollos variaba considerablemente, superando alguno los 29 cm, pero siendo 25-26 cm lo más común. No obstante, en época romana la altura de los rollos solía oscilar entre 25 y 33 cm (con excepciones en ambos extremos).

sidero una probable explicación de la tendencia al formato de página oblongo[30]. No tiene nada que ver con los rasgos sociales de los usuarios, sino que está determinado en gran medida por la naturaleza del material empleado. Recuérdese que las hojas empleadas para formar un códice eran primero cortadas de un rollo de papiro manufacturado. Así, la altura máxima de un códice estaba determinada por la altura del rollo (que generalmente parece haber oscilado entre 25 y 35 cm, habiendo también casos de mayor y menor longitud)[31]. Esas hojas eran posteriormente dobladas para formar un bifolio, de modo que cada hoja plegada (el bifolio) comprendía dos folios, o cuatro páginas, como superficie para la escritura. De este modo, en un códice de papiro, la anchura de la página no podía superar la mitad de la del bifolio. Turner calculó que en el periodo romano la anchura de las hojas de papiro no superaba los 33-34 cm, situándose más comúnmente en torno a unos 20 cm o aún menos. Por ello, la anchura máxima de cada página no podía ser más que la mitad de esa cifra.

Asimismo, aunque los fabricantes de códices podían decidir cortar bifolios de cualquier anchura del rollo manufacturado de papiro, en la práctica parece que habitualmente trataron de evitar (con varios grados de rigor) las junturas por donde las láminas de papiro habían sido pegadas[32]. Esto significa que la anchura de los bifolios de un códice de papiro equivaldría normalmente al ancho de las láminas que componían el rollo del que se cortaban los bifolios, siendo la de las páginas aproximadamente la mitad. Como señalaba Turner, «el deseo de evitar los empalmes, o al menos de limitarlos a no más de uno por bifolio, puede haber sido un factor importante que contribuyera a determinar la relativa estrechez ya advertida como característica de los códices hechos de papiro, en comparación con el formato más o menos cuadrado preferido en los códices de pergamino»[33].

30. Cf. Turner, *Typology*, 43-53.

31. De todos modos, la altura real de la página del códice podía ser menor al recortar las hojas tomadas para el códice de papiro.

32. Aunque esas junturas (que Turner denominó *kollēseis*) podían estar hechas con tanto esmero que un copista era capaz de escribir en ellas sin problemas, constituían un riesgo potencial, especialmente en un códice, donde se daba la vuelta a las páginas. Una *kollēsis* en el pliegue de un bifolio podía causar la separación de las dos hojas. Si la *kollēsis* atravesaba una hoja por el medio, podría perderse una parte.

33. E. G. Turner, *Typology*, 51.

Este amplio repaso de las dimensiones de los primeros códices cristianos pretende poner de relieve dos aspectos. El primero tiene que ver con el método: la importancia de emitir juicios que estén adecuadamente fundamentados en los datos relevantes, teniendo en cuenta las características de los códices de papiro de la misma época. El segundo aspecto es que el análisis del tamaño de los primeros códices cristianos permite sacar algunas conclusiones sobre el uso que pretendían hacer de ellos, el tipo de lectores y usuarios para quienes fueron preparados y también, en cierto grado, la relación entre las preferencias de formato de los cristianos y los gustos y prácticas más comunes en la cultura de la época. Probablemente, se puede percibir una cierta diversidad, tanto en los usuarios como en los usos, reflejada en los variados tamaños de los códices cristianos más antiguos, lo cual tiene implicaciones para cualquier descripción social del cristianismo primitivo. Además, aunque los cristianos se distinguieron por la adopción generalizada del códice, al mismo tiempo parecen reflejar a grandes rasgos los métodos y gustos relativos al formato y tamaño de los códices preferidos en su ambiente.

2. Columnas

Otro rasgo que determina el diseño de la página, fácilmente perceptible, es la distribución del texto en una única columna, que ocupa la totalidad de la superficie escriptoria, o en dos columnas[34]. La gran mayoría de los primeros códices de papiro, cristianos o no, presentan su texto en una sola columna, por lo que en un códice con una página de tamaño normal las líneas de texto serán bastante más largas que las columnas de un rollo, especialmente de aquellos que buscan la elegancia y la suntuosidad[35].

34. Los códices tardíos tienden a tener más de dos columnas por página (por ejemplo, el códice Vaticano, del siglo IV, tiene tres columnas; y el códice Sinaítico, del siglo IV, cuatro), pero no conozco ninguno del siglo III o anterior con más de dos columnas. Cf. las fotografías y descripciones de una serie de manuscritos bíblicos en B. M. Metzger, *Manuscripts*, 74-75 (Vaticano); 76-79 (Sinaítico).

35. Las columnas de los textos literarios en prosa escritos en rollos oscilan entre los 35 mm de ancho (de 7 a 14 caracteres por línea) y los 55 mm (de 12 a 22 caracteres por línea). Los documentos y los textos no literarios, sin embargo, contienen a menudo columnas más anchas. Cf. algunos ejemplos en Turner, *Greek*

Por consiguiente, resulta llamativo encontrarnos un códice primitivo de papiro a doble columna. Esta disposición descubre probablemente a un escriba que estaría familiarizado con la copia de textos en rollos, o preocupado por organizar el texto de manera que reprodujera la estética del rollo literario[36]. Teniendo en cuenta el puesto predominante del rollo en la cultura de los primeros siglos de nuestra era, especialmente en el caso de los textos literarios, es fácil entender por qué algunos escribas (y algunos lectores) podrían haber tratado de dotar a sus copias de determinados textos cristianos de una elegancia literaria o culta[37].

De todos modos, pocos códices de papiro de los siglos II y III, tanto cristianos como paganos, tenían más de una columna[38]. En cualquier caso, estos pocos son dignos de estudio. Entre los códices cristianos, tenemos: el códice de Éxodo, P.Baden 4.56 (del siglo II; n.º 10 del Apéndice 1)[39]; el códice de la colección Chester-Beatty con Nm-Dt (P.Chester Beatty VI; a caballo entre los siglos II y III) y el códice del Génesis de Berlín (Berlin Staats.Bib. Cod. Gr. fol. 66 I, II; a caballo entre los siglos III y IV; n.º 2 del Apéndice)[40]; y el códice Crosby-

Manuscripts, 7. Para una descripción de las características de la edición «lujosa» de rollos, cf. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes*, 155-157. Uno de los rasgos estéticos consistía en disponer una pequeña columna de texto rodeada de espacios en blanco por todas partes.

36. Cf. E. G. Turner, *Typology*, 36-37.

37. Resulta incluso posible que la forma rectangular de algunos códices de papiro, con una columna de texto alta y estrecha, se valorara positivamente porque en parte dotaba al libro de la estética visual del rollo literario, en que los textos en prosa se disponían normalmente en columnas altas y estrechas.

38. E. G. Turner, *Typology*, 36, presenta una tabla de veintiún códices de papiro tanto cristianos como paganos a doble columna, aunque incluye manuscritos tardíos, hasta el siglo VII. Si consideramos únicamente los fechados en los siglos II y III (incluyendo aquellos fechados a caballo entre los siglos III y IV, en torno al año 300), enumera siete códices paganos y siete códices «cristianos», a los que limito aquí mis reflexiones. Tengo en cuenta asimismo los manuscritos publicados después del libro de Turner. Habida cuenta de los pocos códices de papiro a doble columna, Turner consideraba que esta era la impaginación favorita en los códices de pergamino (p. 35).

39. Van Haelst (VH 37, 33) se refiere a la letra de P.Baden 4.56 como una «escritura cursiva», pero no he logrado examinar el manuscrito. Cuando he podido cotejar otros casos, el uso que hace de esta expresión parece incluir manos plenamente competentes que, sin embargo, no hacen de forma sistemática mayúsculas pulcras y regulares.

40. Curiosamente, a partir de la página diecinueve la disposición del texto de este códice pasa a una única columna.

Schøyen 193, un manuscrito sahídico del siglo III que contiene varios textos (Jon, Jr, Lam, 2 Mac, Melitón y 1 Pe; n.º 83 del Apéndice 1)[41].

Existen también algunos textos neotestamentarios en un formato de doble columna. El códice de Mt, del que normalmente se consideran fragmentos a P_{64} y P_{67}, es el más antiguo ejemplo (de finales del siglo II), junto con P_4, una parte de Lc que también puede formar parte del mismo códice[42]. El recientemente publicado fragmento de Rom (P.Oxy. 4497; P_{113}; del siglo III; n.º 138 del Apéndice 1) se trata probablemente de otro ejemplo[43].

Más aún, poseemos copias de textos cristianos extracanónicos en códices a doble columna. Uno de ellos es una copia del siglo III del *Pastor de Hermas* (P.Oxy. 3527; n.º 187 del Apéndice 1). Otro es tal vez un fragmento de uno de los comentarios de Orígenes (P.Lond. Christ. 2 [P.Egerton 3]; del siglo III; n.º 204 del Apéndice). También incluyo como de probable procedencia cristiana una copia del siglo III con obras de Filón (Paris, Bib. Nat. P.Gr. 1120; n.º 92 del Apéndice)[44].

De estos códices cristianos a dos columnas, aquellos que parecen ser los más antiguos son quizá los más destacables: P.Chester Beatty VI (Rahlfs 963; Apéndice 2, lámina 3) y el códice de los evangelios del que P_{64} y P_{67} (¿y P_4?) son los fragmentos conservados. Ambos códices se fechan aproximadamente a finales del siglo II o principios del siglo III, y los dos son copias de textos bíblicos. Su disposición en dos columnas sugiere que estas copias se prepararon con cierto interés por su estética y su legibilidad, lo cual se ve respaldado por otros rasgos. Frederic Kenyon caracterizó la mano de P.Chester Beatty VI como «un excelente ejemplo de caligrafía», poniendo de relieve «la gracia y belleza de la letra», así como la anchura de los márgenes, que revelan «un ejemplo de gran calidad en la fabricación

41. Cf. J. E. Goehring (ed.), *The Crosby-Schyen Codex*.

42. Sobre la posible relación entre P_4, P_{64} y P_{67}, cf. mi breve estudio (donde incluyo bibliografía) en el primer capítulo.

43. Cf. el razonamiento de W. E. H. Cockle en N. Gonis, *The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXVI*, 7-8. Por ello, la tesis de G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 13, según la cual P_{67} + P_{64} + P_4 es el único códice del Nuevo Testamento en griego con dos columnas probablemente deba ser corregida ahora.

44. Cf. Van Haelst (VH 695, p. 251) para la descripción y las diversas dataciones que se han ofrecido del códice, que van desde el siglo IV hasta el VI. No obstante, acepto la opinión de Turner, *Typology*, 113. Este autor no incluye este códice entre los códices «cristianos» a dos columnas, pero no resulta fundamental para el argumento mi suposición de que probablemente sea un manuscrito cristiano (p. 36).

de libros»[45]. En su estado original, este códice comprendía en torno a 216 páginas (o unos 54 bifolios de papiro), calculándose su tamaño en unos 18 × 33 cm[46]. Este códice es ciertamente muy antiguo, ya se prefiera la datación del siglo II que defendía Kenyon o la ligeramente posterior, hacia el 200, propuesta por Turner[47]. Igualmente, ya se opte por la entusiasta descripción de la mano del escriba que hace Kenyon o por la más contenida de Turner, como uno de esos productos cristianos realizados por «copistas expertos que usan un tipo de letra común, pero con un mayor módulo», resulta obvio que el códice fue cuidadosamente preparado para sus lectores[48]. El tamaño de la página del códice Chester Beatty de Nm-Dt (ca. 19 × 23 cm) permitía una letra de módulo generoso, lo que corrobora la hipótesis de que se trataba de un ejemplar para ser leído en público.

El códice de los evangelios a dos columnas del que P_{64} y P_{67} (y posiblemente P_4) son restos también posee otras interesantes características en su impaginación. El copista de P_{64} y P_{67} escribía letras mayúsculas claras y perfectamente separadas (la más antigua fase de un tipo de escritura que a veces se denomina «uncial bíblica»). En cuanto a P_4, es posible decir que muestra una cierta calidad caligráfica comparable a la de los buenos textos literarios de finales del siglo II o principios del III. Así pues, sobre todo si resulta correcto considerar P_4 como parte del mismo códice, la descripción que hace Skeat como de una *édition de luxe* no es una exageración[49].

De todos modos, su tamaño ligeramente compacto (en torno a 13 × 17 cm) puede sugerir que se trataba de una copia destinada al uso personal[50]. En tal caso, esto rermite a alguien capaz de permitirse un

45. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus V, Numbers and Deuteronomy: Text*, London 1935, ix. Kenyon calculó los márgenes de la siguiente manera: superior, en torno a 6,3 cm; inferior, en torno a 7,6 cm; exterior, en torno a 4,3 cm; interior, en torno a 2,5 cm (p. vii).

46. El número de páginas conservado sugiere que el códice comenzaba con Nm y probablemente incluía solo este texto y Dt. Kenyon no fue capaz de determinar si estaba elaborado como un único cuaderno o como varios.

47. Cf. F. Kenyon, *Fasciculus V*, ix; E. G. Turner, *Typology*, 167. La fórmula «ii/iii» de Turner indica que está a caballo entre los siglos II y III, en torno al 200 d.C.

48. E. G. Turner, *Typology*, 86, que enumera varios manuscritos cristianos que, a su juicio, se ajustan a esta descripción.

49. T. C. Skeat, *The Oldest Manuscripts*, 26.

50. Además, una copia personal podría haber sido rota más fácilmente y usada para encuadernar la copia de Filón donde se encontró P_4.

libro con los evangelios copiado con tanta delicadeza[51]. No obstante, dado que únicamente unos pocos manuscritos cristianos primitivos disponen sus páginas en dos columnas, este formato parece haber sido experimental, no ampliamente aceptado en los siglos II y III. Además, tal vez la escasez general de códices cristianos a doble columna refleja el pequeño número de cristianos que podían permitirse, o que estaban interesados en tener textos en copias elaboradas que imitasen la estética del rollo literario. De ello no se deduce, en cualquier caso, que un códice dispuesto en una única columna sea signo de que se apreciara menos el texto copiado, de que necesariamente el escriba fuera menos diestro, o de que el usuario para el que se copió estuviera menos familiarizado con las obras literarias. Como se percibe al compararlo con el conjunto de los códices de los siglos II y III (cristianos o no), la escritura a línea tirada era el formato más característico.

3. Márgenes

Otro rasgo interesante y fácilmente perceptible de la impaginación de los textos de un códice es el tamaño de los márgenes. En general, en los códices cristianos estos son generosos. Por ejemplo, la superficie escriptoria de P_{66} (P.Bodmer II) mide 11 × 11 cm en páginas de 14,2 × 16,2 cm, lo que hace que existan amplios márgenes por todas partes[52]. Como ya hemos señalado, P_{75} (P.Bodmer XIV-XV) tiene una forma de página mucho más oblonga (13 × 26 cm), pero también posee márgenes muy amplios, siendo el mayor el inferior[53]. La disposición a doble columna de P_4 comprendía un

51. Si P_4, P_{64} y P_{67} constituían un mismo códice, contenía al menos Mt y Lc. Sin embargo, T. C. Skeat, *The Oldest Manuscripts*, 158-192, ha planteado que se trataba de un códice con los cuatro evangelios. G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 73, subrayaba que las estrechas columnas «habrían sido útiles para la lectura en voz alta en el culto». Muy posiblemente, pero estas columnas también gozaban hasta cierto punto del caché del rollo literario, y esta dimensión estética puede ser otro factor, especialmente en un códice tan compacto, lo cual me parece que sugiere más una copia personal que una preparada para el uso litúrgico.

52. El margen exterior de la página era normalmente algo mayor que el interior, y el margen inferior más amplio que el superior. Los márgenes inferiores de los rollos literarios eran también mayores.

53. Desafortunadamente, los editores de P.Bodmer XIV-XV, V. Martin y R. Kasser (*Papyrus Bodmer XIV*, 9-11) no proporcionan las medidas del área de escritura, aunque se ocuparon del número de líneas por página. E. G. Turner, *Typology*,

área para la escritura de 10 × 13,3 cm en páginas de unos 13,5 × 17 cm. Por eso, si es un fragmento del mismo códice que P_{64} y P_{67}, estas proporciones pueden aplicarse a dichos manuscritos. Incluso en los casos donde solamente se conserva parte de una hoja resulta posible calcular los márgenes (sobre todo cuando sobreviven partes de uno o más de ellos). Un ejemplo es P_{52} (P.Ryl. 457), que constaba probablemente de un área para la escritura de unos 14 × 16,3 cm en una página de 18 × 21,3 cm aproximadamente.

Márgenes tan amplios indican que los escribas no estaban preocupados por ahorrar espacio o material escriptorio[54]. Probablemente, esos márgenes también reflejan la estética de los libros literarios de la época, que gustaban de una generosa cantidad de espacio en blanco rodeando las columnas de texto. De todos modos, es interesante advertir que esos márgenes (y los de la mayoría de códices bíblicos del cristianismo primitivo) son algo mayores que los que encontramos en una serie de códices de papiro del mismo periodo con textos literarios clásicos[55]. Esto confirma la idea de que, mientras que antes del siglo IV el códice de papiro en el ambiente no cristiano se empleaba sobre todo para copias informales de textos destinados principalmente al uso personal, los cristianos utilizaron el códice como el formato de libro predominante para sus textos más preciados, y a muchas de las copias en códice de esos textos les dotaron de un formato que en cierta medida se asemejaba a la estética del rollo literario. Es decir, en los primeros grupos cristianos el códice

150, también da únicamente el tamaño de la página, lo cual probablemente significa que no examinó personalmente el manuscrito, sino que se basó en las reproducciones de la edición de Martin y Kasser, que son algo menores que las del manuscrito real, haciendo difícil calcular el tamaño de los márgenes. De todos modos, a la luz de esas fotografías se puede ver fácilmente que los márgenes son generosos en comparación con el área de escritura.

54. El número relativamente menor de líneas por página o columna de la mayor parte de los manuscritos cristianos corrobora esto, una cuestión que trato más adelante en este capítulo.

55. Por ejemplo, cf. los siguientes códices de papiro de los siglos II-III con textos literarios clásicos en la lista de Turner: 21, 106, 129, 134, 150, 151, 224 y 280. Los códices de textos clásicos con amplios márgenes de esos siglos suelen ser de pergamino: 44, 47, 80, 94, 184, 216 y 277. Sin embargo, hay también algunos códices de papiro: 46, 171 y 250. Los códices de textos clásicos fechados en el siglo IV o posteriores poseen a menudo márgenes generosos, pero compararlos con ellos supondría un anacronismo.

de papiro se está desarrollando aparentemente como el modelo más serio, siendo incluso el preferido para los textos literarios cristianos, incluyendo aquellas copias destinadas para un uso formal y público. Encontramos aquí otro motivo para atribuir a la cultura escrita del cristianismo primitivo una cierta innovación y singularidad.

4. Líneas por página o columna

Otro elemento de interés en la impaginación de los códices es el número de líneas escritas por página. Al igual que sucede con las demás cuestiones, se trataba de una decisión del escriba. Es decir, no hay razón alguna para suponer que al copiar un texto el escriba procurara incluir el mismo número de líneas por página en cualquier circunstancia. Un número de líneas por página relativamente mayor probablemente refleje el deseo de aprovechar lo mejor posible el material escriptorio disponible para que cupiese un determinado texto. Los códices con un mayor número de líneas por página también contienen normalmente más letras por línea, lo que corrobora que en esos manuscritos el copista estaba preocupado por insertar más texto. Por otro lado, un menor número de líneas por página solía ir acompañado de un espaciado interlineal más generoso y de un módulo de letra mayor, todo lo cual parece orientado a facilitar la lectura, especialmente quizá cuando se hacía en público.

En este tema, una vez más, el estudio de Turner nos proporciona datos fundamentales para la reflexión. Basándose en su examen de cientos de códices, Turner consideraba que cincuenta o más líneas por página representaba el extremo superior del espectro. Al descubrir que los códices de papiro con cincuenta o más líneas por página en los siglos II y III eran dos veces más que los de siglos posteriores, Turner propuso que «la gran capacidad de almacenaje fue un atractivo primordial para el uso del códice de papiro en su fase de desarrollo [es decir, primitiva]»[56]. Turner enumeraba veintitrés códices

56. E. G. Turner, *Typology*, 95. Turner dice que su tabla 14 (p. 96-97) enumera veinticuatro códices de papiro fechados entre los siglos II y IV (o sea, anteriores al 300 d.C.) con al menos cincuenta líneas por página, si bien en dicha tabla yo solo cuento veintidós códices relevantes. Además, por alguna razón Turner incluyó P.Chester Beatty VI (Nm-Dt), aunque solo contiene entre 31 y 38 líneas por página (con un tamaño de página estimado en torno a 19 × 33 cm).

de papiro de los siglos II y III con cincuenta o más líneas por página, encontrando solamente diez de ellos a partir del siglo IV (más tres códices de pergamino de este periodo tardío)[57].

No obstante, dado que esos veintitrés códices constituyen una pequeña minoría del número total de códices de papiro del periodo anterior al 300 d.C., no estoy seguro de que esté justificada la deducción más general que hace Turner. Tendría mis dudas a la hora de decir que la capacidad de almacenaje fue «el atractivo primordial» en el desarrollo del códice de papiro como formato de libro[58]. De todos modos, es razonable concluir que esos códices con un mayor número de líneas por página reflejan un interés práctico por economizar el material escriptorio, así como una preocupación por hacer simplemente una copia del texto, y no tanto por que resultase fácil de leer.

Resulta interesante ver qué textos contenían estos códices. Aquellos con muchas líneas por página en la lista de Turner son copias de textos literarios clásicos, con la excepción de un tratado médico (P.Ryl. iii,529) y un manuscrito cristiano, P.Chester Beatty IX-X (Dn, Est y otros; n.os 76 y 79 del Apéndice 1), que tiene entre 45 y 57 líneas por página[59]. Me parece sumamente interesante que sólo este manuscrito cristiano aparezca en la lista de Turner. De hecho, uno de los rasgos más llamativos de la mayor parte de los códices cristianos primitivos es el menor número de líneas por página y, frecuentemente, menos caracteres por línea. Turner comentó estos aspectos y los ejemplos que aduce en la comparación son sorprendentes[60].

57. Por supuesto, hemos de tener en cuenta el tamaño de la página. Un códice en miniatura perfectamente podía tener menos líneas por página (aunque no necesariamente). En la tabla 14 de Turner (p. 96-97), los códices de papiro de los siglos II y III tienen una altura de página que va de los 28 a los 40 cm. El número de líneas por página de estos códices oscila entre 48-50 (MPER i.4; P.Gen 2 + P.Ryl. 548) y 65 (P.Flor. ii.110).

58. Por ejemplo, según mis cálculos, en la tabla de códices de Turner (p. 102-185), 156 contienen textos literarios que fecha entre los siglos I y III (los códices numerados del 1 al 156 en su tabla: p. 102-134). Por tanto, los 22 códices de este periodo con más de cincuenta líneas por página no son sino una pequeña parte del total.

59. Como ocurre con muchos códices, el número de líneas por página varía. Una de las posibles razones es que el escriba ajustaba el número de líneas por página a medida que llegaba al final del códice, ya fuera apiñándolas para que cupiese el texto o espaciando las líneas para completar el códice. En tales casos, parece que el escriba elaboró el códice en primer lugar y luego copió el texto en él.

60. Cf. sobre todo E. G. Turner, *Typology*, 85-87. Por supuesto, es fundamental comparar códices de un tamaño de página parecido y con textos de género similar.

Por ejemplo, en P.Chester Beatty IX-X, el número de líneas por página oscila entre 49 y 57 en el texto de Ez y entre 44 y 46 en los de Dn y Est[61]. Según Turner, este códice comprende entre 17 y 23 caracteres por línea[62]. Para compararlo, cita dos códices de Homero (P.Merton 3 y Harris Homer), que tienen, respectivamente, entre 52 y 54 líneas por página, con 32-38 letras por línea, y entre 48 y 54 líneas por página, con 32-38 caracteres por línea[63]. De todos modos, como esos dos textos clásicos están en verso, mientras que el libro cristiano está en prosa, Turner también lo comparó con un par de textos en prosa no cristianos, un códice de Jenofonte (P.Oxy. 697), que tiene 60 líneas por página y entre 40 y 45 letras por línea, y un códice que contiene un texto de magia (PGM I.iv), con 50 líneas por página y entre 31 y 39 caracteres por línea. Lo que resulta de la comparación es que el códice bíblico tiene muchas menos letras por línea, y ello se debe a que está escrito con caracteres mucho mayores (y algo más separados entre sí). Y, como Turner sugiere convincentemente, el módulo de la letra de P.Chester Beatty IX-X, mayor de lo ordinario, parece haber estado destinado a «facilitar la tarea de su lectura [pública] en voz alta»[64].

Turner también compara el manuscrito P_{75} (P.Bodmer XIV-XV) con el códice de Menandro de la colección Bodmer, que prácticamente poseen el mismo tamaño de página. En P_{75} el copista comenzó escribiendo unas 39 líneas por página y en torno a 24-25 letras por línea pero, al advertir que podría terminársele el códice antes de terminar su tarea, aumentó el número de líneas por página y de caracteres por línea (por ejemplo, en la p. 98, 43 líneas y más de 30 letras por línea). El códice de Menandro contiene entre 47 y 54 líneas por página, oscilando el número de caracteres por línea entre 25 y 34. No

61. Cito las cifras ofrecidas por F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus VII, Ezekiel, Daniel, Esther: Text*, London 1937, VII. Turner presenta un recuento de líneas diferente en distintos lugares: 49-54 (p. 85), 45-57 (p. 97), 49-57 (p. 183) y 40-57 (p. 181). Puesto que las hojas del códice están dañadas, es necesario hacer un cálculo del número total de líneas por página.

62. He llevado a cabo un rápido y aleatorio recuento de varias líneas del texto de Dn en ese códice y mis cifras coinciden con las de Turner.

63. Una ilustración del «Harris Homer» (B. M. Pap. 126) aparece en E. Turner, *Greek Manuscripts*, 40-41.

64. E. G. Turner, *Typology*, 85. Las letras de P.Chester Beatty IX-X, como sucede con muchos otros manuscritos cristianos primitivos, están también claramente separadas y cuentan con un espaciado algo más amplio, lo que facilitaría aún más la lectura.

obstante, este último está escrito en verso, y en los textos poéticos la longitud de la línea refleja normalmente la estructura versificada. En cualquier caso, queda claro que el texto clásico está copiado con una disposición más densa.

Podrían citarse otros muchos casos. Por ejemplo, en P_{46} (P.Chester Beatty II; cartas paulinas) las líneas por página varían de 25-28 en la primera parte a 28-31 hacia el final del códice, aumentando igualmente el número de letras por línea, pasando de unas 25-35 en las primeras páginas a unas 30-38 en las últimas[65]. Compárese esto con dos códices de textos clásicos, copias de fechas cercanas y de un tamaño más o menos parecido: una copia de Lisias (P.Oxy. 2537), que tenía más de 45 líneas por página, y una copia de la *Iliada* de Homero (el n.º 100a en la lista de Turner), con 47 líneas por página. O compárese P_{47} (P.Chester Beatty III; Ap; de unos 14 × 24,2 cm; siglo III), que contiene entre 25 y 30 líneas por página, con 25-30 caracteres por línea, con un tratado astrológico en un códice de fecha y dimensiones similares (*PSI* ii.158; de 14 × 21 cm) que tiene más de 40 líneas por página y entre 40 y 45 letras por línea[66].

Por su parte, P_{52} (P.Ryl. 457) es un ejemplo de códice en el que su impaginación pone de manifiesto con mayor fuerza que se buscaba facilitar la lectura y que no existía preocupación por aprovechar al máximo el material escriptorio. Si, según es aceptado, el texto que contenía era esencialmente el evangelio de Juan como lo conocemos, cada página (de unos 18 × 21,3 cm) tendría unas 18 líneas, con 28-35 caracteres[67]. Compárese este códice cristiano con un códice del siglo III de Homero (P.Oxy. 763, con la *Iliada*), que tenía 33 líneas por página. Ciertamente, P_{52} es un caso extremo, como se ve al contrastarlo con otros códices cristianos. Por ejemplo, el códice del Génesis

65. Una vez más, parece que el texto fue copiado en un códice previamente elaborado. Así, cuando el escriba empezó a temer que se le acabaría el espacio, aumentó el número de líneas por página y de letras por línea.

66. Para una descripción de P_{47}, cf. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus III, Pauline Epistles and Revelation: Text*, London 1934, xi. E. G. Turner, *Typology*, xi, ofrece una ilustración de *PSI* 158.

67. C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment*, 50. De media, las líneas contenían ligeramente más caracteres en el recto. Probablemente este códice fue fabricado en primer lugar y después copiado. Por ello, el escriba, trabajando de izquierda a derecha, no podía incluir tantas letras en las páginas de la izquierda al estorbarle el pliegue central del códice.

de la colección Chester Beatty (P.Chester Beatty V; siglos III-IV; n.º 6 del Apéndice 1) tiene unas dimensiones más o menos parecidas (en torno a 17 × 21 cm) y tiene entre 17 y 20 líneas por página. De todos modos, se encuentra más próximo al diseño de P_{52} que a los códices de textos clásicos de la época. Sin duda, la apariencia de muchos códices cristianos, especialmente aquellos que contienen textos que se consideraban escritura (o que terminaron por serlo), revela un interés por facilitar la lectura, probablemente en público.

Por otro lado, podemos plantearnos con razón a qué uso fue destinado el famoso códice de los evangelios y Hch de la colección Chester Beatty (P_{45}; P.Chester Beatty I). Sus páginas (de unos 20,4 × 25,4 cm) tienen de media 39 líneas, con 45-55 letras por línea[68]. En comparación con los códices cristianos mencionados, el escriba de P_{45} trataba claramente de aprovechar al máximo el material escriptorio, para ajustar un texto de considerable tamaño. Esto se aprecia también en el módulo algo menor de la letra, comparado con otros códices bíblicos cristianos[69]. Esta disposición abigarrada, así como la naturaleza no tan caligráfica de la letra, han llevado a algunos exegetas a sugerir que P_{45} no fue preparado para la lectura litúrgica, sino para el uso privado[70].

68. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri, Fasciculus II, The Gospels and Acts: Text*, London 1933, v-vi; T. C. Skeat, *A Codicological Analysis*, 27-43. Sin embargo, desafortunadamente, ni Kenyon ni Skeat dan el recuento de caracteres por línea. Hice un rápido cálculo de las líneas más corta y más larga de una o dos páginas que se conservan relativamente intactas (por ejemplo, f. 13). Posteriormente descubrí que mis resultados coincidían con el más detallado análisis de G. Zuntz, *Reconstruction*, quien tomó como muestra cuatro páginas, con líneas que oscilan entre 46 y 57 letras (p. 194).

69. Es lamentable que los primeros estudiosos no incluyeran medidas precisas del tamaño de la letra en su descripción de los manuscritos, contentándose con emplear términos como «pequeño» o «mediano». Cada vez más (¡esperamos!) los editores actuales de manuscritos proporcionan la medida de la letra (normalmente en milímetros). Según mis propias mediciones, el tamaño de la letra de los códices cristianos (sin contar los de tamaño reducido) normalmente oscila entre 2 mm (las más pequeñas) y 3-4 mm (tendiendo por lo general al mayor tamaño). Obviamente, algunos caracteres (por ejemplo, la *phi* o la *tau*) serán algo mayores que otros en el mismo tipo de escritura. Comparándolos con los caracteres impresos en los libros actuales, presentan un abanico de tamaños parecidos (¡excluyendo las notas!).

70. Cf. particularmente G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 198 y 73 nota 38, donde remite a su correspondencia con T. C. Skeat. En el estudio que hizo Skeat de P_{45}, que apareció algunos años antes, hablaba del «gasto en el que incurrió la comunidad cristiana (si era tal) que encargó el proyecto», calculando que la cantidad debió de ser de unas 43 o 45 dracmas (cf. T. C. Skeat, *A Codicological Analysis*, 43).

Aunque no podemos detenernos mucho, es importante incidir en estos aspectos, para poner de relieve la importancia de los rasgos materiales de los manuscritos cristianos. En mi opinión, la idea de que P_{45} no fue preparado para la lectura pública o litúrgica es dudosa, o al menos discutible. El manuscrito no posee las señales o anotaciones marginales que a menudo caracterizan las copias de textos literarios empleadas para el estudio privado[71]. La letra del escriba, aunque no sea tan caligráfica como la de otros manuscritos más o menos contemporáneos, revela que se trata de un copista plenamente competente, que escribe de una forma segura, clara y fácil de leer. Apenas existen nexos, y, aunque las letras son algo menores que en otros ejemplos de códices bíblicos cristianos primitivos, el escriba las espació cuidadosamente, lo que favorece aún más la legibilidad. En conjunto, la letra no es de una calidad notoriamente inferior a la de la gran mayoría de códices bíblicos cristianos de los siglos II y III[72].

La principal diferencia entre P_{45} y otros códices bíblicos del cristianismo primitivo radica en que el texto está escrito en letras de un módulo algo menor. Sin embargo, obviamente, este era el inevitable corolario de la decisión de incluir los cuatro evangelios y Hechos en un mismo códice. De hecho, P_{45} probablemente represente más o menos las máximas dimensiones de un códice de su tiempo. Además, según he señalado ya, el copista trató de compensar el efecto de tener que escribir una letra de un módulo algo menor con una cuidadosa escritura y un espaciado que facilitara la lectura.

71. No obstante, es obvio que una segunda mano añadió signos diacríticos (puntos gruesos o rasgos inclinados) para marcar el final de las frases en determinados lugares. Bien podrían haber sido incluidos por alguno de los primeros lectores. Cf. F. Kenyon, *Fasciculus II*, IX. T. C. Skeat, *A Codicological Analysis*, 31, observó que dichas marcas aparecen en «*todos* los fragmentos de Mc y en *todos* los fragmentos de Hch, pero en ninguna otra parte del códice [el subrayado es suyo]». Skeat apuntó a este y a otros indicios de que en este códice Mc ocupa el último lugar entre los evangelios (el llamado orden occidental de los evangelios, que también se encuentra en el códice W) y es seguido por Hch (p. 31-32). Sobre las diversas maneras de ordenar los evangelios, cf. B. M. Metzger, *Canon*, 295-300. Un ejemplo de códice bíblico cristiano con huellas de haber sido copiado para el uso personal con el que puede cotejarse es P_{72} (Jud; 1–2 Pe; P.Bod. VII-VIII; n.os 166 y168 del Apéndice 1). Sobre este manuscrito, cf. T. Wasserman, *Papyrus 72*, 148-154.

72. Para un minucioso análisis de las tendencias del escriba de P_{45}, cf. J. Royse, *Scribal Habits*, 88-181. Existen «pocas lecturas absurdas, pocas correcciones, pocos errores obvios», lo cual refleja un escriba competente preocupado principalmente por «elaborar un texto legible» (p. 156).

Realmente, P_{45} constituye un artefacto muy ambicioso e significativo en el uso de esos textos en particular por parte del cristianismo primitivo. Incluso con una disposición tan comprimida, P_{45} comprendía originalmente 224 páginas (o 56 bifolios), con páginas de unos 20 × 25 cm, un códice de unos 5-6 cm de grueso (excluyendo la encuadernación)[73]. Así pues, era un objeto notable, que contenía textos que equivalen a casi el sesenta por ciento de todo el Nuevo Testamento[74]. P_{45} puede perfectamente no haber sido el primero, pero sigue siendo el ejemplo más antiguo de un códice que reúne una colección de textos tan importante[75].

En resumen, aunque en principio es posible que P_{45} fuera preparado para la lectura o el estudio personal, no veo suficientes razones para excluir la posibilidad de que fuera encargado por una comunidad cristiana para su uso en la lectura litúrgica. Sin embargo, si optamos por el uso privado, entonces debemos postular que hubo alguien con el suficiente interés y recursos económicos para permitirse copiar un manuscrito tan extenso[76]. No obstante, creo más probable, teniendo en cuenta todos los aspectos, que este códice fue elaborado para alguna iglesia cristiana primitiva.

No es fundamental resolver aquí esta cuestión. Mi principal interés consiste en insistir en que, al preguntarnos por el destino para el que P_{45} –o cualquier otro manuscrito–, fue copiado, ha de ser considerada la impaginación del texto (incluyendo el número de líneas por página y de letras por línea), junto con las demás características de la escritura.

73. Cito los cálculos de T. C. Skeat, *A Codicological Analysis*, 41.

74. Es verdad que P_{46} es un códice igualmente notable de una fecha más o menos similar, un manuscrito compuesto de un único cuaderno que originalmente contaba con 52 bifolios de papiro (208 páginas). Sin embargo, en comparación con los evangelios y Hechos, la menor cantidad de texto copiada en P_{46} (las cartas paulinas) permitió al escriba emplear letras de mayor módulo, así como menos líneas por página (25-32) y menos caracteres por línea.

75. Aunque sigamos a G. Stanton, *Jesus and Gospel*, 71-75, y aceptemos el argumento de Skeat de que P_{64} + P_{67} + P_4 constituían un manuscrito algo anterior con los cuatro evangelios y que P_{75} pudo haber sido otro, la inclusión de Hch convierte a P_{45} en algo único entre los primeros códices.

76. Skeat, *A Codicological Analysis*, 43, calculó el coste en torno a 43 o 44 dracmas (un dracma equivaldría a un día de jornal en los siglos I y II d.C.).

5. «Indicaciones para los lectores»

Existen algunas otras características de los primeros manuscritos cristianos que podemos considerar en su conjunto como «indicaciones para los lectores». Mientras que para el ideal estético más generalizado la línea de texto continua e ininterrumpida (*scripta continua*) era esencial, sin espacios entre palabras y una muy reducida o ausente puntuación, especialmente en las copias formales de textos literarios griegos, muchos manuscritos cristianos primitivos presentan, por el contrario, una gran variedad de recursos gráficos que revelan cierto interés por guiar y facilitar la lectura. Estos van desde la simple adición de una diéresis sobre la *iota* o *upsilon* inicial (para que los lectores no tomaran la vocal como parte de la palabra anterior), o de «espíritus» sobre las vocales iniciales aspiradas, pasando por la puntuación (para señalar una unidad de sentido más o menos equivalente a lo que nosotros consideramos una frase o proposición), hasta otros recursos destinados a indicar unidades de sentido mayores (párrafos o secciones). Por supuesto, la identificación de unidades de sentido más o menos grandes refleja en particular, y a la vez promueve, una cierta lectura o interpretación del texto, por lo que es un indicio fundamental para la exégesis cristiana de esos primeros siglos[77].

En los textos modernos encontramos normales el espaciado entre palabras, la puntuación y las divisiones de párrafos, además de una amplia gama de elementos que indican cómo debería leerse el texto (por ejemplo, el uso de la cursiva, de la negrita y de los encabezados). Sin embargo, los lectores de textos literarios griegos antiguos debían interpretar las líneas de texto, en gran medida ininterrumpidas, para separar las palabras y las unidades sintácticas que nosotros consideramos proposiciones, oraciones, así como divisiones del texto más

77. Hay un proyecto a nivel europeo centrado en el análisis de esas unidades de sentido en los primeros manuscritos bíblicos y una nueva serie de publicaciones derivadas: *Pericope: Scripture as Written and Read in Antiquity*. El volumen inicial e introductorio es de M. C. A. Korpel-J. M. Oesch (eds.), *Delimitation Criticism*, Assen 2000. El más reciente volumen incluye estudios sobre la división en unidades de sentido de varios manuscritos neotestamentarios: S. E. Porter, *Pericope Markers in Some Early Greek New Testament Manuscripts*, en M. Korpel-J. M. Oesch (eds.), *Layout Markers*, 161-175; D. Trobisch, *Structural Markers in New Testament Manuscripts with Special Attention to Observations in Codex Boernerianus (G012) and Papyrus 46 of the Letters of Paul*, en *Ibid.*, 177-190.

amplias, como los párrafos. En palabras de Colin Roberts, «por norma general, los manuscritos griegos hacen muy pocas concesiones al lector»[78]. Por lo tanto, en los estadios iniciales del aprendizaje de la lectura, se requería un enorme esfuerzo para adquirir la capacidad de enfrentarse a bloques continuos de texto.

En el tercer capítulo me referí brevemente a las diversas maneras en que estaban dispuestas las copias de los textos en los niveles elementales de la escuela y a las marcas que tenían para orientar a quienes estaban aprendiendo a leer[79]. En cualquier caso, los manuscritos cristianos no eran por lo general textos escolares, y los recursos gráficos que hay en ellos no se correspondían con los empleados en la enseñanza de la lectura (por ejemplo, señales para las sílabas). Aparentemente, lo que aquí se intuye es un intento por facilitar el uso público o litúrgico de los textos, especialmente, claro está, aquellos tratados como Escritura[80]. Con el paso del tiempo, estos recursos que aparecen en los manuscritos cristianos se convirtieron en convenciones en la copia o publicación de un texto, de modo que hoy nos resultan familiares. Pero en su época, estos manuscritos cristianos supusieron la vanguardia de estas innovaciones en la práctica libraria.

Llamo en primer lugar la atención sobre el hecho de que estos recursos gráficos aparecen en nuestros más antiguos artefactos cristianos. Por ejemplo, en el famoso fragmento del evangelio de Jn de la colección Rylands (P_{52}; siglo II), aunque solo se conservan unas pocas líneas incompletas, podemos ver dos claros ejemplos de diéresis sobre una *iota* inicial (en la línea 2 del recto y en la línea 2 del vuelto)[81].

78. C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri*, 227. Para un estudio ulterior del modo en que los textos literarios griegos carecen por lo general del tipo de indicaciones para los lectores que esperamos en los libros actuales (por ejemplo, la división por palabras, por párrafos y la puntuación), cf. Turner, *Greek Manuscripts*, 7-12.

79. Remito una vez más al estudio de estos temas en R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 132-143.

80. Sobre todo en los primeros siglos, cuando la idea del canon, y por tanto los límites, estaba siendo analizada, la lectura generalizada de un texto en público en el culto es probablemente el mejor indicio de que servía de Escritura, al menos para un determinado grupo.

81. En ambos casos la diéresis se sitúa sobre la letra inicial de la palabra ινα. En el vuelto la diéresis no es estrictamente necesaria, pues la palabra anterior, κοσμον, termina en consonante. He ofrecido un análisis más detallado de las características gráficas de este fragmento en L. Hurtado, *P_{52}*, 1-14. Las imágenes del fragmento Rylands están a nuestra disposición en http://www.library.manchester.ac.uk/specialcollections/collections/stjohnfragment/.

No se observa puntuación alguna en este fragmento, pero el espaciado ligeramente mayor entre palabras en determinados lugares plantea la fascinante posibilidad de que pueda estar destinado a separar oraciones y a indicar al lector que haga una breve pausa, de forma parecida a cómo funciona hoy la coma en los textos impresos[82].

En los fragmentos de Mateo del papiro del Magdalen College de Oxford, P_{64} (Mag.Col.Gr. 18), se halla un claro ejemplo de otro recurso llamado «éctesis» (sangría francesa). Consiste en colocar la primera letra de la primera línea completa de un nuevo párrafo o sección en el margen izquierdo[83]. Roberts indicó que el lugar donde esto ocurre en los fragmentos conservados (el αυτοις de Mt 26, 31) corresponde al punto en que se sitúa una nueva sección o párrafo del texto de Mateo en manuscritos de fecha posterior (por ejemplo, el códice Beza o el Alejandrino), y consideró que el sistema de división del texto reflejado en estos códices más tardíos «puede retrotraerse un par de siglos si nuestra datación del papiro [fines del siglo II] es correcta»[84].

Se trata de una sugerencia fascinante que coincide con las observaciones de otros estudiosos. Varias décadas antes, habiendo advertido la puntuación y el uso deliberado de espacios más amplios en determinados lugares del texto del códice W (el códice Freer o Washingtoniano de los evangelios), así como otros fenómenos semejan-

82. En P_{52} existe este espaciado ligeramente más amplio entre ουδενα e ινα (en la línea 2 del recto), entre [ει]πεν y σημαινων (en la línea 3 del recto) y entre [κοσ]μον e ινα (en la línea 2 del vuelto). Curiosamente, esos espacios se producen en puntos donde las modernas ediciones impresas del texto colocan a menudo algún signo de puntuación. Por ejemplo, Nestle-Aland (27 ed.) coloca un punto alto después de ουδενα al final de Jn 18, 31, y una coma tras κοσμον en Jn 18, 37. También cf. C. Roberts, *Two Biblical Papyri*, 226-227, quien advirtió del uso de tales espacios para indicar unidades de sentido en P.Ryl. 458 (Dt; del siglo II a.C.) y apuntó algo parecido en P.Egerton 2 y P_{52} (aunque pensaba que en los dos últimos quizá se empleaba únicamente para señalar el final de la frase).

83. El nuevo párrafo en realidad comienza con τοτε λεγει, que en P_{64} está escrito en la línea superior. Por ello, en este caso el escriba indica el nuevo párrafo mediante la sangría francesa en lo que es la primera línea *completa* del párrafo. Otra estrategia empleada por algunos copistas consistía en comenzar la primera línea de un nuevo párrafo con su primera palabra, dejando el resto de la línea anterior en blanco o cancelándolo con alguna marca (como >>>>). C. Roberts, *Manuscript, Society and Belief*, 16-18, estudia este recurso, subrayando la posible derivación de la praxis griega, de donde lo adoptaron los escribas judíos y cristianos. Hay que tener en cuenta también los manuscritos bíblicos en griego procedentes de Judea en los que se utiliza este artificio, enumerados en E. Tov, *Scribal Practices*, 161.

84. C. H. Roberts, *An Early Papyrus of the First Gospel*, 234.

tes en algunos de los más antiguos testimonios, Henry Sanders había sugerido que «nos enfrentamos a un primitivo sistema de separación de frases, empleado en la lectura de la Escritura en la asamblea litúrgica» y propuso que su origen «debe remontarse ya al siglo II»[85].

Así pues, Roberts siguió la intuición de Sanders, siendo corroborada en su esencia también por otros estudiosos que descubrieron ejemplos de estos recursos para señalar unidades de sentido, tanto frases y oraciones como párrafos, en los primeros papiros bíblicos publicados después del estudio de Sanders del códice W. Por citar un caso, en su edición de P.Bodmer II (P_{66}), Victor Martin comparó las divisiones en unidades de sentido en este papiro del evangelio de Juan, fechado hacia el 200 d.C., con las divisiones del texto joánico en el códice W, encontrando suficientes conexiones como para concluir que resultaba evidente el mismo sistema general de división del texto, si bien más plenamente desarrollado en el códice W[86].

No mucho después, cuando se dispusieron a editar P_{75} (P.Bodmer XIV-XV), Martin y Kasser advirtieron que también en este códice se señalaban las nuevas secciones o párrafos, a menudo con un punto al final de la sección anterior, un espacio en blanco y la primera línea completa de la sección nueva sobresaliendo por el margen izquierdo, aunque a veces el escriba usaba únicamente uno o dos de estos recursos[87]. Compararon la división de unidades de P_{75} con las de P_{66}, advirtiendo frecuentes coincidencias, así como una serie de casos en los que se distinguen en el modo concreto de marcar las divisiones. Sugirieron que en los primeros momentos, cuando se compusieron estas dos copias de los evangelios (ca. 175-225), aunque todavía no existía un sistema perfectamente fijado de división del texto, la praxis gráfica cristiana de señalar las unidades de sentido en los textos bíblicos ya había nacido y se estaba desarrollando[88].

85. H. A. Sanders, *New Testament Manuscripts*, 14. Sanders advirtió semejanzas en el uso del espaciado y de la puntuación en el códice Beza (códice D), en el códice Δ y en el Curetoniano siriaco.

86. V. Martin, *Papyrus Bodmer II*, 18-20.

87. V. Martin-R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIV*, 14-16 (sobre la subdivisión del texto) y 16-17 (sobre la puntuación). Indico simplemente un caso de éctesis de los muchos de P_{75} en Lc 11, 1, donde la primera línea completa de la nueva sección comienza con εν τω ειναι αυτον y se extiende considerablemente en el margen izquierdo (fácilmente visible en la ilustración 25 de la edición de Martin y Kasser).

88. *Ibid.*, 15.

Martin y Kasser estaban en lo cierto, de todos modos, al alertar de que esta convención gráfica todavía no estaba fijada y que los copistas no eran sistemáticos en el modo de señalar las unidades de sentido ni en la elección de qué unidades decidían marcar. Por ejemplo, P_{45} (ca. 250) y P_{46} no muestran ningún sistema para dividir las unidades de sentido más amplias y sus escribas originales utilizaban solo de forma ocasional los signos de puntuación[89]. Así pues, la indicación de las divisiones del texto, si bien se practicaba de manera algo más sistemática por parte de algunos escribas (aunque empleando diversas técnicas), no era una praxis uniforme en todos los copistas de manuscritos bíblicos cristianos de comienzos del siglo III.

Por otro lado, es indudable y resulta llamativo el hecho de que en torno al 200 d.C. algunos escribas cristianos estuviesen haciendo constar las divisiones de unidades de sentido en los textos bíblicos mediante diversos artificios gráficos. Enfatizando una idea ya tratada, esto significa que los primeros manuscritos en los que se utilizan tales recursos son artefactos de la exégesis cristiana, donde se refleja hasta cierto punto el modo en que se leían esos textos en la liturgia hacia el año 200. Más aún, resulta improbable que los testimonios más antiguos que poseemos de tales artificios constituyan los primeros ejemplos de su uso en la tradición gráfica cristiana. Por ello, debemos de considerar que la utilización de tales mecanismos es algo anterior a los manuscritos conservados, lo que les dota de una importancia aún mayor para la investigación histórica. Los estudios sobre la primitiva recepción cristiana de esos textos, sobre el proceso de canonización, sobre las más tempranas prácticas litúrgicas y sobre otras cuestiones relacionadas han de tomar nota de estos testimonios.

Una prueba más de que estos procedimientos aparecen de forma temprana y frecuente en los códices cristianos, son los datos que ofrece Peter Head en su examen de algunos rasgos de los más recientemente publicados fragmentos neotestamentarios de Oxirrinco[90]. Limitándonos a los fragmentos de códices neotestamentarios fechados

89. Cf. la descripción de los recursos gráficos de P_{45} en F. Kenyon, *Fasciculus II*, IX, y de P_{46} en F. Kenyon, *Fasciculus III*, XIII-XIV. Sin embargo, Kenyon indicaba que en P_{46} se señalaban ocasionalmente «pausas de sentido» mediante «un ligero espaciado», lo que sugiere «cierta percepción por parte del copista del sentido de lo que estaba escribiendo» (p. XIV).

90. P. Head, *Some Recently Published NT Papyri*, 5 (especialmente la tabla).

en los siglos II y III, tenemos nuevos testimonios indiscutibles de diéresis (P_{100}, P_{66} y P_{45}), «espíritus» (P_{45}, P_{77}, P_{104}, P_{107} y P_{113}), signos de puntuación (P_{45}, P_{66}, P_{75}, P_{77}, P_{102}, P_{103}, P_{113} y P_{115})[91], división de párrafos (P_{77}, además de los códices ya citados) y numeración de páginas (P_{66} y P_{106}). Insisto en que ahora solamente quiero ilustrar adecuadamente el fenómeno con algunos ejemplos, y no enumerar de manera exhaustiva los primitivos códices bíblicos que lo atestiguan. Aunque los códices que Head cita son copias de textos del Nuevo Testamento, también encontramos recursos gráficos parecidos en manuscritos cristianos primitivos de otras obras literarias, como los escritos del Antiguo Testamento[92].

Además de reflejar una particular preocupación por parte de los escribas por la legibilidad, y el probable uso por parte de los cristianos de determinados textos para la lectura en público, estos recursos gráficos también pueden sugerir la relación histórica entre las prácticas de escritura judías y cristianas. Hace muchos años, Colin Roberts advirtió los curiosos espacios utilizados para señalar el final de las frases o de las proposiciones en fragmentos de una copia griega de Dt fechada en el siglo II a.C. (P.Ryl. 458; n.º 28 en el Apéndice 1), y comentó que no conocía papiros literarios griegos que poseyesen un sistema similar. De todos modos, descubrió algo más o menos parecido en un par de papiros cristianos antiguos entonces recientemente publicados – P.Egerton 2 (un texto desconocido parecido a los evangelios) y P.Ryl.457 (P_{52})–, sugiriendo la posibilidad de algún tipo de influencia de la praxis gráfica judía sobre la del cristianismo primitivo[93].

91. Existen puntos para marcar proposiciones y frases, cuya situación cambia en relación con la caja del renglón. La ubicación exacta de los puntos varía en cierta medida en los primeros manuscritos. Los usuarios de las modernas ediciones impresas, como la Nestle-Aland (27 ed.), advertirán el uso del punto «bajo» (para señalar el final de una frase) y del punto «alto» (por ejemplo, para indicar el paso al estilo directo).

92. Por ejemplo, P.Chester Beatty VI (Nm–Dt; finales del siglo II d.C.) presenta ocasionalmente la división de párrafos, una diéresis sobre la *iota* y la *upsilon* iniciales y un apóstrofe tras los nombres propios que no tienen origen griego, recursos todos ellos utilizados por el escriba original. Cf. F. Kenyon, *Fasciculus V*, ix-x.

93. C. Roberts, *Two Biblical Papyri*, 226-228. Roberts cotejó el uso de estos espacios en dichos manuscritos con la disposición característica de las copias de textos literarios clásicos: «Por norma general los manuscritos griegos hacen muy pocas concesiones al lector» (p. 227). Además hay una imagen de P.Ryl.458 y una breve descripción en E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 176-177. La elegante escritura, el amplio margen superior y la buena calidad del papiro se

No obstante, en el momento en que publicó P.Ryl. 458, Roberts poseía muy pocos testimonios de la praxis gráfica judía de la época para hacer comparaciones. Pero, gracias a la meticulosa labor de Emanuel Tov, hoy en día resulta posible decir mucho más sobre la praxis gráfica reflejada en los primitivos manuscritos hebreos, arameos y griegos[94]. Nótense, por ejemplo, sus resultados en relación con el uso de espacios para indicar unidades de sentido o de lectura (frases, versos o secciones más amplias). Tov muestra que la práctica se remonta a la copia de textos hebreos (estando presente en los escritos literarios bíblicos y no bíblicos, pero ausente en los documentos) y fue posteriormente adoptada por los escribas judíos al copiar textos bíblicos en griego[95]. A decir verdad, una vez más, nos enfrentamos a una tradición gráfica que en la práctica real conllevaba un cierto grado de variedad, y quizá dependía del escriba. Sin embargo, la idea esencial que supone identificar unidades de sentido mediante uno u otro recurso gráfico resulta ya bastante evidente en los más antiguos manuscritos judíos de textos bíblicos.

Más aún, Tov plantea de forma convincente la continuidad (si bien con ciertas variantes y posteriores avances en los detalles) entre las tradiciones gráficas judías y la posterior praxis cristiana, que se puede percibir más nítidamente al comparar los manuscritos bíblicos en griego de clara procedencia judía y cristiana[96]. El uso de espacios para

unen para sugerir que este «inusualmente hermoso manuscrito» (C. Roberts, *Two Biblical Papyri*, 226) probablemente fue preparado para la lectura en público.

94. Los análisis que Tov llevó a cabo en varias publicaciones anteriores han sido reunidos ahora en E. Tov, *Scribal Practices*, Leiden 2004.

95. *Ibid.*, 131-163. Tov postula tres fases evolutivas en el modo en que los escribas judíos indicaban la división de secciones en los manuscritos bíblicos en griego (p. 159-162). Su Apéndice 5, «Scribal Features of Early Witnesses of Greek Scripture» (p. 303-315), proporciona tablas detalladas de los elementos gráficos hasta el siglo V d.C. Asimismo, Tov señala que las técnicas para indicar las secciones del texto parecen haber sido usadas con anterioridad a los manuscritos bíblicos conservados, como se pone de manifiesto en una gran variedad de materiales del antiguo Oriente Próximo. Por consiguiente, opina que «los más antiguos rollos que contenían la Escritura ya marcaban la división de secciones» (p. 155).

96. *Ibid.*, 160-161, así como la tabla de los manuscritos con la reflexión sobre estos rasgos en las p. 303-315. Los testimonios de Tov concernientes a la praxis gráfica cristiana se limita a las copias de textos veterotestamentarios. De todos modos, la misma influencia es también evidente en la forma en que los escribas cristianos indican los párrafos y las secciones en las copias de textos del Nuevo Testamento.

indicar unidades de sentido más amplias es un buen ejemplo. Entre los manuscritos bíblicos en griego copiados por judíos, ya hemos hablado de P.Ryl. 458, que emplea espacios para señalar unidades de sentido y signos de puntuación (el punto alto). Tov cita otros manuscritos que muestran elementos parecidos, entre ellos: P.Fouad 266a-c (Gn–Dt; siglo I a.C.; con división de secciones mediante la *gamma* capitular; n.os 5, 26 y 27 del Apéndice 1)[97]; 4QpapLXXLeva&b (Lv; siglo I a.C.; con división de secciones y *paragraphos*; n.os 19 y 20 del Apéndice); 8HevXIIgr (profetas menores, *Nahal Hever*; siglo I a.C.; con divisiones de sección, *paragraphos* y éctesis; n.º 81 del Apéndice); y P.Oxy. 4443 (Est; finales del siglo I o principios del siglo II d.C.; con secciones, *paragraphos* y éctesis; n.º 36 del Apéndice)[98].

Los primeros manuscritos bíblicos de procedencia cristiana muestran rasgos similares, en particular la identificación de párrafos y secciones por parte del escriba original. Por ejemplo, P.Chester Beatty VI (Nm–Dt), P.Chester Beatty IX + P.Scheide (Ez; n.º 76 del Apéndice 1), P.Oxy. 4442 (Ex; n.º 12 del Apéndice), P.Chester Beatty X (Dn; n.º 79 del Apéndice) y otros más[99]. En general, no obstante, la posible continuidad entre las praxis judía y cristiana se

97. El *paragraphos* es normalmente un trazo horizontal (o ligeramente curvo) que servía para marcar el final de la sección anterior. Este artificio aparece a menudo en copias de textos griegos clásicos, así como en manuscritos judíos y cristianos. En los textos clásicos tales marcas pueden proceder del copista original, o más comúnmente, el usuario del manuscrito las insertó posteriormente. Para mayor información, cf. Turner, *Greek Manuscripts*, 8-9. Sobre su uso (y el uso de otros signos gráficos) en los antiguos manuscritos judíos en particular, cf. E. Tov, *Scribal Practices*, 178-187. Este autor señala que en los manuscritos judíos en griego el signo normalmente se coloca entre la última línea de una sección y la primera de la siguiente, como es típico de las copias de textos griegos clásicos, mientras que en los manuscritos hebreos y arameos aparece principalmente en el margen (p. 183). Presenta una lista de manuscritos bíblicos (del Antiguo Testamento) en griego con la *gamma* capitular (p. 184). Como señala en otro lugar (p. 161), tanto el uso de la *gamma* capitular como el de la éctesis probablemente derive de la praxis griega, siendo adoptada en círculos de escribas judíos y después cristianos.

98. Cf. la lista en E. Tov, *Scribal Practices*, 311.

99. E. Tov, *Scribal Practices*, 160-161, también enumera P.Oxy. 1007 (Gn, cuya procedencia es menos clara), P.Berl. 17123 (Gn), P.Rendel Harris 166 (que podría ser judío y tal vez se trata de una selección y no de un texto continuo de Gn), Washington Freer V (profetas menores), P.Berl. 11778 (Job 33–34 en el vuelto de otro texto, tal vez de magia), P.Chester Beatty V (Gn), P.Alex. 203 (Is; un rollo, tal vez judío), P.Chester Beatty IV (Gn, del siglo IV d.C.) y P.Genève Gr. 252 (Jr; del siglo IV d.C.).

refleja en las divisiones de párrafo o de sección, y no en el caso de la frase o el verso. Además, como se ha señalado en numerosas ocasiones, nos enfrentamos a una tradición gráfica que no estaba legislada o impuesta por ninguna autoridad en esos primeros siglos. Es decir, probablemente podamos suponer el influjo de algunos rasgos gráficos de los manuscritos bíblicos judíos en la praxis de los copistas cristianos, como la costumbre de indicar al menos las grandes unidades de sentido de los textos. Sin embargo, no debemos esperar que, por un lado, la práctica fuese uniforme, ni, por otro, podemos dejar de advertir la continuidad en medio de las variantes.

Como señala Tov, la individualización de las secciones de un texto, así como la decisión de identificar unidades mayores y menores, es una decisión del copista, por lo que descubrimos variantes entre los manuscritos conservados, especialmente entre los más antiguos[100]. Esto significa que cualquier división de un texto en unidades (desde las frases y los versos a otras más amplias como párrafos o «secciones») refleja una exégesis del texto en cuestión, ofreciéndonos un motivo adicional para prestar atención a esos elementos de la organización material y visual del texto en los antiguos manuscritos. Cualquier variante significativa y cualquier cambio en la identificación de las unidades de sentido de un determinado texto probablemente pongan de manifiesto diferencias o transformaciones en el modo de comprender y emplear dicho texto.

6. Correcciones

En este último apartado, deseo llamar la atención brevemente sobre el fenómeno de las correcciones gráficas en los primeros papiros cristianos. Los estudiosos de la crítica textual del Nuevo Testamento son plenamente conscientes del fenómeno en las copias de los escri-

100. *Ibid.*, 149, para el estudio de la división de unidades en los manuscritos bíblicos hebreos. Tov opina que, hasta cierto punto, «los escribas deben haberse sentido libres para cambiar las divisiones de sección de su *Vorlage* y para añadir nuevas de acuerdo con su comprensión del contexto» y que «deben de haber tomado sus decisiones *ad hoc*, guiados principalmente por la comprensión general del contenido» (p. 150). Ello convierte a estas divisiones entre secciones de los primeros manuscritos en un testimonio aún más importante del modo en que los antiguos comprendían dichos textos.

tos neotestamentarios, y el aparato crítico de una buena edición del Nuevo Testamento en griego a menudo indicará si una determinada variante es original de un manuscrito particular o una corrección. Ha habido estudios detallados de las correcciones de algunos importantes testimonios textuales, siendo el examen que Milne y Skeat hicieron del códice Sinaítico un modelo a seguir[101]. Respecto a los papiros neotestamentarios primitivos, resulta esencial la tesis doctoral de James Royse[102]. Mi propósito no es tanto examinar los detalles de determinadas correcciones o centrarme en las diversas clases de variantes implicadas (análisis propio de los estudios de crítica textual), cuanto indicar de forma general qué podemos deducir de la presencia de correcciones sobre los antiguos escribas y su actitud en relación con los textos que copiaban.

Podemos comenzar advirtiendo que es importante distinguir entre las correcciones realizadas por el escriba original, las llevadas a cabo por otro copista coetáneo y las que parecen proceder de una mano posterior. Esta última clase de correcciones pueden ofrecer pistas interesantes sobre el modo en que los lectores de época posterior leían un determinado texto, así como sobre sus lecturas preferidas[103]. Las correcciones del copista original nos hablan sobre todo de la actitud del escriba ante la tarea de la copia, y de lo interesado que estaba por elaborar una transcripción satisfactoria. En la mayor parte de los casos las correcciones ponen de manifiesto que el escriba revisaba el texto copiado, comparándolo con el original y advirtiendo las erratas (por ejemplo, las omisiones o repeticiones accidentales, las faltas de ortografía y otros errores). Las correcciones realizadas por una mano coetánea distinta podrían sugerir algo distinto, probablemente un ambiente donde la tarea del escriba era regularmente examinada y corregida por otro copista, o quizá por una persona que tenía una función de supervisión de la calidad de la copia.

En las correcciones llevadas a cabo por el escriba original y por otro copista coetáneo, tenemos un testimonio históricamente importante que sugiere un cierto interés por conseguir una copia satisfacto-

101. H. J. M. Milne-T. C. Skeat, *Scribes and Correctors*.
102. J. Royse, *Scribal Habits*.
103. Por ejemplo, J. Royse, *Scribal Habits*, 238-240, consideraba que las correcciones posteriores (del siglo III) en P_{46} reflejaban una tendencia hacia el texto «alejandrino» de las epístolas paulinas.

ria y «correcta» de un texto, una preocupación ya presente cuando se escribió el manuscrito. Por supuesto, los cambios en cuestión («correcciones») estaban destinados a elaborar una copia «satisfactoria» para la persona que los hizo. Lo que los editores actuales piensen de los cambios en relación con la existencia de una formulación «original» del texto es una cuestión diferente[104]. Lo que se debe subrayar, no obstante, es que las correcciones revelan una visión del texto en el que la terminología está dotada de cierto significado e importancia. Las correcciones en los más antiguos manuscritos constituyen un testimonio crucial en nuestros esfuerzos por analizar qué actitudes mostraban los primeros cristianos ante los escritos que terminaron por formar parte del canon, cuál podría haber sido la «textualidad» en el cristianismo primitivo y qué dinámicas pudieron afectar a la transmisión de dichos escritos. Ciertamente, otros testimonios apuntan a una interesante libertad y diversidad en el texto de dichas obras en el siglo II, al menos en algunos grupos y ambientes cristianos[105]. Me permito sugerir, de todos modos, que tales correcciones ofrecen indicios que van en contra de la noción de la absoluta libertad y que al menos entre algunos escribas cristianos y en determinadas circunstancias se ponía un cuidado algo mayor a la hora de copiar un texto.

En relación con las correcciones realizadas por una mano coetánea, podemos preguntar en qué momento aparecieron los *scriptoria* cristianos[106]. Algunos han supuesto que no pueden haber existido antes del siglo III –o que habría que situarlas más tarde–, pero estas correcciones en los manuscritos primitivos pueden apuntar a una conclusión

104. Sobre los recientemente señalados problemas con la noción de un texto «original», cf. E. J. Epp, *The Multivalence of the Term «Original Text»*, 245-281.

105. Lo subraya, por ejemplo, D. C. Parker, *Living Text*; H. Koester, *Text of the Synoptic Gospels*, 19-37. Tengo mis dudas, no obstante, en algunos aspectos, como la afirmación de que P_{75} representa «el primer intento de establecer un texto controlado» de los evangelios a finales del siglo II (Parker, *Living Text*, 200). Creo más bien que la transmisión textual de los evangelios en el siglo II era más complicada que la de la imagen ofrecida por Parker (y –lo reconozco– aceptada también por otros muchos estudiosos), y que el interés por copiar el texto cuidadosamente (junto con otras muchas actitudes más libres) puede remontarse a una época anterior a la de nuestros más antiguos manuscritos. Ya he manifestado mis discrepancias con Koester: Hurtado, *Beyond the Interlude?*, 40-43; Id., *The New Testament in the Second Century*.

106. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 121-126, ofrece una reflexión por lo general excelente, pero no recurre a la posible importancia de las correcciones.

diferente[107]. En parte, por supuesto, la respuesta depende de lo que entendamos por *scriptorium*. Si el término designa exclusivamente una estructura material dedicada a esa labor, donde se elaboran múltiples copias de textos de forma programada, entonces resultará difícil demostrar tal actividad en el siglo II. Por otro lado, como Gamble advertía, si el término remite más vagamente a un ambiente en el que la copia de textos era llevada a cabo por más de un escriba, «cualquiera de las grandes comunidades cristianas, como Antioquía o Roma, pudo haber contado con *scriptoria* ya a comienzos del siglo II»[108].

La particular importancia de las correcciones realizadas por una mano coetánea a la del copista original radica en que indican un ambiente en el que la labor primera era revisada y supervisada por otra persona, alguien con suficiente autoridad como para corregir al copista. Este entorno en el que se elaboraban las copias, a mi entender, equivalía a un *scriptorium*, al menos en la actitud ante los textos copiados y en el interés por el proceso de copia y por el resultado. En tal caso, es importante considerar esas correcciones, en qué momento podemos empezar a rastrearlas y qué tendencias concretas reflejarían.

Según el estudio mencionado de Peter Head, podemos detectar correcciones incluso entre los más antiguos, incluyendo P.Oxy. 4405 (otro fragmento de P_{77}, a caballo entre los siglos II y III) y P.Oxy. 4403 (P_{103}, a caballo entre los siglos II y III). En este último caso el editor atribuye de forma explícita las correcciones a una mano diferente a la del copista original (aunque coetánea)[109].

Obviamente, los papiros neotestamentarios mejor conservados proporcionan mayores posibilidades de llevar a cabo un estudio serio, y el análisis de Royse es el más completo que conozco[110]. De cada uno de los seis grandes papiros –P_{45} (evangelios y Hch), P_{46} (cartas paulinas), P_{47} (Ap), P_{66} (Jn), P_{72} (Jud, 1-2 Pe) y P_{75} (Lc–Jn)–, Royse ofrece un minucioso estudio de los diversos aspectos gráficos, incluyendo las correcciones[111].

107. Por ejemplo, K. Aland-B. Aland, *The Text of the New Testament*, Grand Rapids ²1989, 70.
108. H. Y. Gamble, *Books and Readers*, 121.
109. J. D. Thomas, en E. W. Handley, *The Oxyrhynchus Papyri*, 6.
110. J. Royse, *Scribal Habits*.
111. *Ibid.*, 122-124 (P_{45}). 235-240 (P_{46}). 344-346 (P_{47}). 391-397 (P_{66}). 476-477 (P_{72}). 538-540 (P_{75}), con un estudio de P_{75} sobre «Corrección y técnica de copiado».

No es necesario ni resulta práctico repetir aquí los detalles. Me limito a señalar que Royse advierte una y otra vez que las correcciones de esos papiros nos proporcionan datos de interés respecto a las actitudes ante la copia de los textos y ante las obras copiadas. Dichos papiros revelan distintos grados de destreza por parte de los escribas, por lo que el tipo y el número de correcciones varían entre sí. Por ejemplo, el copista de P_{45} parece haber sido un diestro trabajador que llevaba a cabo su tarea prestando atención consciente al sentido del texto, por lo que cometió increíblemente pocos errores en comparación con algunos otros de los analizados por Royse. Por otra parte, incluso los escribas menos dotados, como el copista de P_{66} (donde hay indicados varios cientos de correcciones), mostraban con su celo por corregir los errores que también ellos sintieron «la obligación de realizar una copia exacta»[112].

Resumiendo, podemos obtener una impresión de las diversas capacidades de los escribas (que, a su vez, sugiere los múltiples niveles económicos y culturales de aquellos para quienes se copiaron tales textos). Podemos captar con mayor precisión el modo de trabajar de esos copistas, algunos haciéndolo de forma bastante rígida (y a menudo sin gran destreza) sílaba a sílaba o incluso letra a letra, y otros copiando con mayor atención a las unidades de sentido y reflejando mayor implicación con el texto. También los errores de los escribas nos proporcionan materia prima para valorar las actitudes ante los textos copiados, sus esfuerzos y los de otros copistas anónimos que reflejan la preocupación por la formulación de esos textos y por su concienzuda transmisión.

7. Resumen

En las páginas precedentes he querido demostrar la gran importancia histórica de algunos rasgos de los primeros manuscritos. Por ejemplo, como han sugerido otros investigadores, las dimensiones de los códices reflejan probablemente los usos para los que fueron preparados. Pero espero haber mostrado que nuestra investigación debe tener en cuenta los gustos y las convenciones en la elaboración

112. *Ibid.*, 541.

de códices habituales en la época en que los manuscritos cristianos fueron copiados. En cualquier caso, podemos decir sin temor a equivocarnos que los diversos tamaños de los primeros códices cristianos reflejan el uso privado o público y litúrgico que se hacía de ellos.

Asimismo, es importante la impaginación del texto, pues, por ejemplo, una disposición a doble columna probablemente manifieste un cierto esfuerzo por dotar a la página de una apariencia algo más sofisticada, si tenemos en cuenta la estética textual de los siglos II y III d.C. Incluso el tamaño de los márgenes, el número de líneas por página y el número de letras por línea son aspectos que han de tenerse en cuenta, ya que pueden arrojar luz sobre la naturaleza específica del manuscrito como testimonio de las costumbres y de la vida religiosa del cristianismo primitivo.

También señalé cómo una serie de códices cristianos tienen elementos que están indudablemente destinados a facilitar su lectura, tal vez la que se desarrollaba en público en el contexto de la asamblea eclesial. Además, incluso los errores de los escribas y su intento de corregirlos nos ofrecen datos, a menudo ignorados pero muy sugerentes, que inciden en cuestiones fundamentales relativas al papel de un determinado texto en los primeros grupos cristianos.

OBSERVACIONES FINALES

Como indiqué en la introducción, este libro no es una leva para que los estudiosos del Nuevo Testamento y de los orígenes del cristianismo abandonen sus estudios y se conviertan en papirólogos y paleógrafos. Simplemente he procurado subrayar que la obra llevada a cabo por los expertos en esas áreas ofrece datos valiosos que deberíamos tener en cuenta todos los interesados en las cuestiones históricas relativas al cristianismo primitivo. Espero, por tanto, que este libro suscite interés y anime a otros exegetas a prestar más atención a estos antiguos artefactos cristianos y a las consecuencias que puedan tener a la hora de describir y analizar el cristianismo de esos primeros siglos.

Espero también (de hecho, especialmente) que la presente generación de estudiantes, sobre todo los que planean realizar su tesis doctoral o los que la están haciendo, se vea estimulada a familiarizarse con estos importantes testimonios de los textos cristianos primitivos, así como con los procesos de transmisión y con su uso. En los primeros manuscritos cristianos nos acercamos lo más posible a la copia, lectura y estudio de textos bíblicos y extrabíblicos que se desarrollaba en los grupos cristianos, remontándonos incluso al siglo II. Nadie interesado en los orígenes del cristianismo puede ignorar injustificadamente este material.

Como con todo aquello que merece la pena, ciertamente se requiere cierto esfuerzo para llegar a conocer las características específicas de los primeros manuscritos. Reconozco que el voluminoso torrente de publicaciones académicas y la diversidad de planteamientos utilizados en el estudio de los orígenes cristianos hacen cada vez más difícil creer que se pueda intentar mucho más que dar una visión limitada sobre un texto o un planteamiento particular. No es posible especializarse en todo, por supuesto, y la labor académica se

desarrolla correctamente de forma cooperativa y colegial, de modo que los estudiosos aprenden unos de otros y realizan su aportación personal. Sin embargo, insisto en mi esperanza de que algunos nuevos estudiantes se vean seducidos por el estudio de los más antiguos manuscritos, y que muchos otros de los que pretenden llevar a cabo estudios históricos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo se animen a alcanzar una familiaridad, al menos suficiente, con estos artefactos para sacar partido de los datos que ofrecen.

En un momento en el que contamos con un conjunto significativo de papiros cristianos primitivos (y podemos esperar que siga publicándose nuevo material), resulta desafortunado para el estudio de los orígenes cristianos que esos fascinantes restos del cristianismo primitivo sigan siendo ignorados y menospreciados. Las propuestas que he presentado en este libro sobre la trascendencia de esos antiguos artefactos cristianos no pretenden ser la última palabra, y mis ideas respecto a determinados asuntos perfectamente pueden estar sujetas a corrección. Antes bien, mi propósito es estimular a otros para que investiguen y reflexionen sobre estos temas, y espero sus resultados.

Sugerencias para seguir leyendo

Para quienes estén dispuestos a aceptar mi invitación, sugiero algunas lecturas para iniciarse. Serán de ayuda para prepararse a seguir explorando lo que los primeros manuscritos nos proporcionan. Para una breve, comprensible y muy amena introducción a la papirología, cf. E. G. Turner, *Greek Papyri: An Introduction*, Oxford 1980. B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography*, New York 1981, es una concisa introducción a los manuscritos bíblicos y sus características gráficas. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven 1995, ofrece una fascinante reflexión del modo en que los primeros cristianos elaboraron, distribuyeron y emplearon los textos, y debería ser lectura obligada para todos los doctorandos en las áreas de Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo.

APÉNDICE 1

TEXTOS LITERARIOS CRISTIANOS EN MANUSCRITOS DE LOS SIGLOS II Y III

En las siguientes tablas los manuscritos están ordenados por texto, de acuerdo con amplios epígrafes, como por ejemplo, «Antiguo Testamento».

Los manuscritos que contienen más de un texto (excepto en el caso de los que incluyen a los profetas menores) están citados para cada texto, con referencias cruzadas indicando los números de los otros textos en esta lista.

En la columna «Identificación», cada manuscrito se inventaría usando una signatura papirológica convencional, aunque tambiém se ofrecen otras formas de identificarlo. Las entradas marcadas con (*) son manuscritos judíos incluidos por su interés o como punto de comparación; el doble asterisco (**) señala aquellos casos en los que se discute la datación, el género u otra cuestión, incluyendo aquellos que resulta difícil identificar como judíos o cristianos. La columna «Comentarios» no siempre ofrece datos, sino que refleja mis propios conocimientos o aquello que considero relevante en cada caso. Asimismo, he incluido el cálculo del tamaño de la página de algunos manuscritos (bajo el epígrafe «Formato»), pero no he podido hacerlo de forma sistemática para todas las entradas. Además de las abreviaturas normales, se emplean las siguientes: col. (columna); corr. (corrección); doc. (documento); frag. (fragmento); ms. (manuscrito); *nom. sac.* (*nomina sacra*); opist. (opistógrafo); pág. (página y números de página); pap. (papiro); g.cap. (*gamma* capitular); perg. (pergamino); r (recto); teol. (teológico); v (vuelto).

1. Antiguo Testamento

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
1. Génesis (14, 5-8.12-15)	P.Yale 1; LDAB 3081; VH 12; Rahlfs 814	s. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 14 × 20 cm)	318 como τιη (Gn 14, 14)
2. Génesis (1–35)	Berlin Staats.Bib. Cod. gr. fol.66 I, II; VH 4; LDAB 3103; Rahlfs 911	finales del s. III d.C.	pap.	códice (18 × 28 cm)	κς, 30 hojas, 2 cols. (luego 1 col.), pág., cursiva, muchas corr.
3. **Génesis (2, 7-9.16-18; 2, 23–3, 1.6-7)	P.Oxy. 1007; VH 5; LDAB 3113; Rahlfs 907	finales del s. III d.C.	perg.	códice	tetragrámaton como doble *yod*; χς; (¿cristiano o judío?)
4. **Génesis (frgs. de los caps. 14, 15, 19, 20, 24, 27)	P.Oxy.656; LDAB 3094; Rahlfs 905; VH 13	ss. II-III d.C.	pap.	códice, un solo cuaderno de unas 50 hojas	Θεος y κυριος sin abreviar; pág. y corr. de otra mano; ¿judío? (Roberts)
5. *Génesis (3, 10-12; 4, 5-7.23; 7, 17-20; 37, 34–38, 1; 38, 10-12)	P.Fouad 266a; VH 56; LDAB 3450; Rahlfs 942 (cf. LDAB 3451, 3453)	s. I a.C.	pap.	rollo (judío)	Θεος sin abreviar; no tetragrámaton
6. Génesis (8–9; 24–25; 30–35; 39–46 *passim*)	P.Chest.Beatty V; LDAB 3109; Rahlfs 962, VH 7	s. II d.C.	pap.	códice (17 × 21 cm)	κς; algunas g.cap.
7. **Génesis (16, 8-12)	P.Oxy. 1166; VH 14; LDAB 3114; Rahlfs 944	s. III d.C.	pap.	rollo	letra primitiva «bíblica mayúscula»; κς y θς (¿judío?)
8. Génesis (19, 11-13.17-19)	P.Berl. 17213; VH 15; LDAB 3101; Rahlfs 995	inicio s. III d.C.	pap.	códice	
9.Génesis (46–47)	P.Lit.Lond. 202; Rahlfs 953; VH 30	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (14 × 17 cm)	
10. Éxodo (8, 5-9.12-20) [+ Dt]	P.Baden 4.56; VH 33; LDAB 3086; Rahlfs 970	s. II d.C.	pap.	códice	semicursiva; 2 cols.; cf. 29.
11. Éxodo (4, 2-6.14-17)	P.Deissmann (= P.Horsley); LDAB 3095; Rahlfs 865	ss. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 10 × 12-15 cm)	20-22 lín/pág; χς y κς
12. Éxodo (20, 10-22)	P.Oxy. 4442; LDAB 3118; Rahlfs 993	inicio s. III d.C.	pap.	códice (ca. 12+ × 22 cm)	χς; una col.; texto de los LXX
13. **Éxodo (22–23)	P.Harris 2.166; LDAB 3104; Rahlfs 896	s. III d.C.	pap.	rollo (¿judío?)	marcas de lectura; ¿selección de textos?
14. *Éxodo (28, 4-6.7)	7QLXXExd (7Q1); VH 38; LDAB 3456; Rahlfs 805	s. II-I a.C.	pap.	rollo (judío)	letra «formal sumamente decorada»
15. Éxodo (31, 13-14; 32, 7-8)	P.Oxy. 1074; VH 40; LDAB 3096; Rahlfs 908	s. III d.C.	pap.	códice	
16. Éxodo (34, 35–35, 8)	P.Berl. 14039; VH 42; LDAB 3129	ss. III-IV d.C.	perg.	códice	κς
17. Éxodo (40, 5-14.19-25)	P.Rein. 2.59; VH 43; LDAB 3121; Rahlfs 1000	s. III d.C.	pap..	códice	pág.

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
18. **Éxodo (40, 26-32) (v.=Ap 1, 4-7)	P.Oxy. 1075; LDAB 3477 (cf. LDAB 2786); Rahlfs 909; VH 44 (cf. VH 559)	s. III d.C.	pap.	rollo (¿judío? ¿cristiano?)	ϰς ; v.=Ap en mano posterior
19. *Levítico (2, 3-5.7; 3, 4.9-13; 4, 6-8.10-11.18-20.26-29; 5, 8-10.18-24)	4QpapLXXLevb (4Q120); VH 46; Rahlfs 802; LDAB 3452	s. I a.C.	pap.	rollo (judío)	Qumrán; letra muy decorada; ιαω = tetragrámaton
20. *Levítico (26, 2-16)	4QpapLXXLeva (4Q 119); VH 49; LDAB 33454; Rahlfs 801	s. I a.C.- s. I d.C.	cuero	rollo (judío)	Qumrán; g.cap.
21. Levítico (27, 12.15-16.19-20.24)	P.Oxy. 1351; VH 50; LDAB 3133; Rahlfs 954	s. III d.C.	perg.	códice	
22. Levítico (partes de 10; 11; 12; 23; 25)	Schøyen 2649; LDAB 8120; Rahlfs 0830	ss. II-III d.C. (ca. 200)	pap.	códice (ca. 10 × 20 cm)	(¿mismo escriba que Schøyen 2648?)
23. Levítico (19, 16-19.31-33)	P. Heid. 4.290; LDAB 3112; Rahlfs 858	s. III d.C.	pap.	códice	χς
24. Números [+ Dt]	P.Chest.Beatty VI (+P. Mich.inv. 5554); LDAB 3091; Rahlfs 963; VH 52	s. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 19 × 33 cm)	2 cols.; *nom. sac.*; 50 pp. de las 108 originales; cf. 30.
25. *Números (3, 30–4, 14)	4QLXXNum (4Q121); VH 51; LDAB 3455; Rahlfs 803	s. I a.C.- s. I d.C.	cuero	rollo (judío)	letra muy decorada; no tetragrámaton
26. *Deuteronomio (17, 14–33, 29)	P.Fouad 266b; VH 56; LDAB 3451; Rahlfs 848 (cf. Rahlfs 942 y 847; LDAB 3450, 3453)	s. I a.C.	pap.	rollo (judío)	יהוה en otra mano; g.cap.; espaciado.
27. *Deuteronomio (10, 17-33)	P.Fouad 266c; VH 56; LDAB 3453; Rahlfs 847	s. I a.C.	pap.	rollo	ϑεος sin abreviar
28. *Deuteronomio (23, 24–24, 3; 25, 1-3; 26, 12.17-19; 28, 31-33)	P.Ryl. 458; VH 57; Rahlfs 957; LDAB 3459	s. II a.C.	pap.	rollo (judío; col. 28+ cm)	«elegancia hierática»; espaciado menor y mayor
29. Deuteronomio (29, 18-19.23-24) [+ Ex]	P.Baden 4.56; VH 33; LDAB 3086; Rahlfs 970	s. II d.C.	pap.	códice	cf. 10
30. Deuteronomio [+ Nm]	P.Chest.Beatty VI (+P. Mich.inv. 5554); LDAB 3091; Rahlfs 803	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 24
31. *Deuteronomio (11)	4QLXX Deut (4Q122); Rahlfs 819	ss. II-I a.C.	cuero	rollo	Qumrán
32. Josué (9, 27–11, 3)	Schøyen 2648; LDAB 8119; Rahlfs 819	ss. II-III d.C. (ca. 200)	pap.	códice (ca. 11 × 20 cm)	*nom. sac.*; más antiguo ms. griego de Jos; (¿mismo escriba que Schøyen 2649?)
33. Jueces (1, 10-19)	Flor.Bib.Laur.*PSI* 127; Rahlfs 968	inicio s. III d.C.	pap.	códice (ca.11,5 × 16,2 cm)	*nom.sac.*; g.cap.
34. 2 Crónicas (24, 17-27)	P.Lond.Christ. 3; VH 75; Rahlfs 971; LDAB 3093	s. III d.C.	pap.	códice	ϰς; ¿mismo códice que P.Barc.inv 3?

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
35. 2 Crónicas (29, 32-35; 30, 2-6)	P.Barc.inv. 3; LDAB 3089; VH 76; Rahlfs 983	ss. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 12 × 17 cm)	¿mismo códice que P.Lond.Christ. 3?
36. *Ester (8–9)	P.Oxy. 4443; LDAB 3080; Rahlfs 996	ss. I-II d.C.	pap.	rollo (¿judío?)	«lujoso»; 30,2 cm de altura; letra semidocumental; g.cap.; no tetragrámaton; ϑεος sin abreviar
37. Ester [+ Ez; Dn; historia de Susana]	P.Chest.Beatty IX (*et al.*); Rahlfs 967	ss. II-III d.C.	pap.	códice (12,8 × 34,4 cm)	cf. 76; 79
38. Ester (4, 4-5.8-11)	P.Palau Rib.Inv. 163; Rahlfs 869	ss.III/IV d.C.	pap.	códice	κς (sin trazo superior)
39. *Job (42, 11-12)	P.Oxy. 3522; LDAB 3079; Rahlfs 857	s. I d.C.	pap.	rollo (14cm de altura, judío)	tetragrámaton paleo-hebreo; espaciado; texto de los LXX
40. Job (9, 2.12-13)	P.Chest.Beatty XVIII; LDAB 3107; Rahlfs 854	s. III d.C.	pap.	códice	
41. Salmos (1, 2-3)	*PSI* inv. 1989; LDAB 3085; Rahlfs 2122	s. II d.C.	pap.	¿rollo u hoja?	v. en blanco; marcas de unidades de sentido
42. Salmos (1, 4-6)	P.Oxy. 1779; VH 90; LDAB 3106; Rahlfs 2073	s. III d.C. (s. IV d.C. según Rahlfs)	pap.	códice	
43. Salmos (2, 3-12)	P.Lit.Lond. 204; VH 92; Rahlfs 2051; LDAB 3115	s. III d.C.	pap.	códice (miniatura, 6,3 × 7,3 cm)	κς
44. Salmos (7–8)	P.Oxy. 1226; VH 99; Rahlfs 2025	ss. III-IV (inicio s. III d.C. según Turner)	pap.	códice (ca. 15 × 29,8 cm)	κς, χς; 35 lín/pág
45. Salmos (8, 3-9; 9, 7-17)	P.Mich. 3.133; VH 101; Rahlfs 2067; LDAB 3143; michigan.apis 1588	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	letra libraria; g.cap.; κς
46. **Salmos (11, 7–14, 4)	P.Lit.Lond. 207; VH 109; LDAB 3473; Rahlfs 2019	ss. III-IV d.C.	pap.	¿rollo? ¿hoja? (Isócrates en v.); ¿texto escolar?	notación ¿musical? por sílabas; κς, pero ϑεος
47. *Salmos (14, 3-5)	P.Barc.inv. 2 (Montserrat II/2); LDAB 3082; Rahlfs 2160	inicio s. II d.C.	perg.	rollo (¿judío?)	espaciado de unidades de sentido (cf. P.Colon.Inv. 525 [Rahlfs 2140], s. V según Treu)
48. Salmos (17–53; 55–118)	P.Bod. 24; LDAB 3098; Rahlfs 2110; VH 118	s. II-III d.C.	pap.	códice	g.cap.; κς
49. **Salmos (19, 7-8)	P.Ryl.Gk. Add.Box 3.1,N; VH 121; LDAB 3142; Rahlfs 2142	s. III-IV d.C.	pap.	¿hoja? ¿amuleto? ¿texto litúrgico?	una línea por unidad de sentido; texto ilegible en v.
50. Salmos (21; 22; 23)	*PUG* 1; VH 125; Rahlfs 2157	s. III-IV d.C.	pap.	códice	g.cap.; κς

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
51. Salmos (32, 8-11; 33, 9-13)	P.Mich.inv. 5475.c	s. III d.C.	pap.	códice	letra libraria (mayúscula bíblica»); texto de los LXX
52. **Salmos (43, 20-33)	P. Harris 31; Rahfls 2108; VH 148; LDAB 3198	s. III-IV d.C.	pap.	rollo (¿judío?)	s. IV d.C. según VH; ss. III-IV d.C. según Roberts; letra dotada de «elegancia hierática» según Roberts; ϑεος
53. Salmos (48, 20-21; 49, 1-3.7-21)	Bodl.Ms.Gr.bibl.g.5; LDAB 3083; Rahlfs 2082; VH 151	¿ss. I-II d.C.? (ss. II-III d.C., según Turner)	pap.	códice	una línea por unidad de sentido; ¿primer manuscrito cristiano de Sal?
54. **Salmos (77)	*PSI* 8.921v (=P. Alex.240); LDAB 3088; Rahlfs 2054; VH 174	ss. II-III d.C.	pap.	opist. (2 cols.; *nom. sac.*)	documento en r.
55. **Salmos (67, 35–68, 4.8-9)	*MPER* ns 4.12 (= P.Vindob.G. 26035B); VH 165; LDAB 3125; Rahlfs 2094	s. III d.C.	pap.	códice	χς
56. **Salmos (68, 13-14.31-32; 80, 11-14)	*Stud.Pal.* 11.114 (P.Vindob.G. 39777); VH 167; LDAB 3492	ss. III-IV d.C.	perg.	rollo (¿judío?), ¿importado? (según Judge-Pickering)	tetragrámaton en hebreo arcaico; ϑεος sin abreviar; texto de Símmaco; letra elegante
57. Salmos (81, 1-4; 82, 4-9.16-17)	P.Ant. 1.7; LDAB 3087; VH 179; Rahlfs 2077	s. II d.C.	pap.	códice (miniatura, 14 × 12 cm)	κς
58. Salmos (88, 4-8.15-18)	P.Duke Inv. 740; Rahlfs 2198	ss. III/ IV d.C.	pap.	códice	
59. Salmos (118, 27-64)	P.Leip.inv.170; VH 224; LDAB 3092; Rahlfs 2014	ss. II-III d.C.	pap.	códice	una línea por unidad de sentido
60. **Salmos (119, 7)	P.Monts.				
61. Salmos (143–148)	*PSI* 8.980; VH 238; Rahlfs 2055	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	κς
62. Salmos (144, 1-10; 145, 4)	*BKT* 9.169 (= P.Berl. inv. 21265); LDAB 3102; Rahlfs 2117	s. III d.C.	pap.	códice	
63. Proverbios (2, 9-15; 3, 13-17)	P.Ant. 1.9; VH 252; LDAB 3119; Rahlfs 987	¿s. III d.C.?	pap.	códice (¿ca. 18 × 35 cm?)	una línea por unidad de sentido
64. Proverbios (frags. de 5–9; 19–20) [+ Sab 11–12; Eclo 45]	P.Ant. 1.8+3.210; VH 254; Rahlfs 928; LDAB 3120	s. III d.C.	pap.	códice (16 × 24 cm)	κς, χς, ανος, πρα; una línea por unidad de sentido; letra como la de P.Chest.Beatty II; cf. 88; 90
65. Eclesiastés (completo)	Hamb. Staats/Univ. Bibliothek pap. bil. 1; VH 263; Rahlfs 998; LDAB 3138	s. III d.C.	pap.	códice	χς; ms. compuesto + HechPab (VH 605) + Cant + Lam (copto)

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
66. Eclesiastés (3, 17-18.21-22; 6, 3-5.8-11)	P.Med. 1.13+P.Mich. 3.135; VH 264+265; Rahlfs 818; LDAB 3144	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	una línea por unidad de sentido
67. Isaías (8–60)	P.Chest.Beatty VII (=P. Merton 2); LDAB 3108; Rahlfs 965; VH 293	s. III d.C.	pap.	códice (15 × 26 cm)	25-26 lín/pág; pág.; glosas en griego y copto; κς
68. Isaías (23, 4-7.10-13)	Wash.Lib.Cong.inv. 4082B; VH 295; LDAB 3122; Rahlfs 844	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (12,4 × 16,2 cm)	κς
69. Isaías (23, 9-10.14-15)	Princ.inv.Garrett Dep.1924; Bell II 2G	ss. II-III d.C.	pap.	códice	frag. inédito; 5 × 5,7 cm
70. Isaías (33, 7-8.17-19; 40, 13-14.24-26)	P.Vindob.G. 23164+17417; Rahlfs 881	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 15 × 30 cm)	parecido a P.Vindob.G. 2320
71. Isaías (38, 3-5.13-16)	Sud.Pal. 9.1 (P.Vindob.G. 2320); VH 298; LDAB 3126; Rahlfs 948	s. III d.C.	pap.	códice	
72. **Isaías (48, 6-8.11-14.17-18)	P.Alex.inv. 203; VH 300; LDB 3127; Rahlfs 850	ss. III-IV d.C.	pap.	rollo (¿judío?)	¿κς?; v. en blanco
73. Jeremías (2, 2-3.8-9.16-19.24-26.30-32; 2, 37–3, 1.6-7.12-13.18.24s)	P.Berl.inv. 17212; VH 303; Rahlfs 837; LDAB 3100	s. III d.C.	pap.	códice	κς; g.cap.
74. Jeremías (4, 30-35; 5, 9-14. 23-24)	P.Chest.Beatty VIII; VH 304; Rahlfs 966; LDAB 3084	ss. II-III d.C. (s. IV d.C. según Turner)	pap.	códice (ca. 14,5 × 30,5 cm)	ca. 48 lín/pág
75. Ezequiel (5, 12–6, 3)	P.Bod.Gr.bibl. d.4; Rahlfs 922	ss. III/IV d.C.	pap.	códice	κς, ανος
76. Ezequiel (11–36; 38–39; 37; 40–48)	P.Chest.Beatty IX-X (+P.Princeton Scheide Ms 97; P.Cologne inv. theol.22-28. 29,1-6; P.Matr.bibl.1; P.Barc. inv. 42/43); LDAB 3090; Rahlfs 967; VH 315	ss. II-III d.C.	pap.	códice (12,8 × 34,4 cm)	109 hojas de las 118 originales; (+Dn, las historias de Bel y Susana, Est); cf. 37; 79
77. Daniel (1, 2-10)	P.Coll.Priv; VH 318; LDAB 3123; Rahlfs 875	s. III d.C.	pap.	códice	
78. **Daniel (1, 17-18)	P.Lit.Lond. 211; VH 319; LDAB 3493; Rahlfs 925	s. IV d.C.	perg.	rollo (¿judío?)	ϑεος sin abreviar; «letra elegante» según Roberts
79. Daniel (1, 1–12, 3)	P.Chest.Beatty X (*et al.*)	s. III d.C.	pap.	códice (12,8 × 34,4 cm)	+ las historias de Bel y el dragón y Susana; cf. 37; 76
80. Profetas menores (Os 1, 10–Mal 4, 6)	Wash.Freer 5; VH 284; Rahlfs W; LDAB 3124	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	+ glosas en copto y un texto desconocido (VH 636); g.cap.; κς
81. *Profetas menores (frags. de Os–Zac)	8HevXIIgr (Nahal Hever Minor Prophets); VH 285; Rahlfs 943; LDAB 3457	ss. II-I a.C.	perg.	rollo (judío)	tetragrámaton paleohebreo; más ant. ms. griego de los prof. menores

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
82. Oseas y Amós	*MPER* 18.257 (Brit.Lib. inv.10825); VH 286; LDAB 3141; Rahlfs 829	ss. III-IV d.C.	pap.	opist.	documento en r; v = lista de palabras en griego y copto
83. **Jonás	Códice Crosby-Schøyen 193	s. III a.C.	pap.	códice	sahídico; 2 cols.; + Melitón; 1 Pe; Jr; Lam; etc.; cf. 87; 167
84. *Baruc (6, Ep. Jr.)	7Q2 (7QLXXEpJer); VH 312; LDAB 3460; Rahlfs 804	ss. II-I a.C.	pap.	rollo (Qumrán)	
85. Tobías (12, 6-7.8–11)	*PSI* inv.Cap 46; Rahlfs 878	s. III d.C.	pap.	códice	ϑν, ϑυ
86. Tobías (12, 14-19)	P.Oxy. 1594; VH 82; LDAB 3131; Rahlfs 990	ss. III/ IV d.C.	perg.	códice (miniatura, 8,5 × 8,5 cm)	
87. **2 Macabeos	Códice Crosby-Schøyen 193	s. III d.C.	pap.	códice	**sahídico; 2 cols.; + Melitón; 1 Pe; Jr; Lam; etc.; cf. 83; 166
88. Sabiduría (11–12) [+Prov 5–9; Eclo 45]	P.Ant. 1.8 + 3.210; VH 254; Rahlfs 928; LDAB 3120	s. III d.C.	pap.	códice (16 × 24 cm)	cf. 64; 90
89. Eclesiástico (29, 15-18.25-27)	Flor.Istituto Papirologico inv. 531; VH 281; LDAB 3135; Rahlfs 928	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (ca. 15 × 27 cm)	una línea por unidad de sentido; χς
90. Eclesiástico (45, 14.19.20-22) [+Prov y Sab)	P.Ant. 1.8+3.210; VH 254; LDAB 3120; Rahlfs 928	s.III d.C.	pap.	códice	cf. 64; 88
91. Filón (*Ebr., et al.*)	P.Oxy. 1173+ 1356+2158+ *PSI* 11.1207 y P.Haun. 1.8; LDAB 3540; VH 696; Pack 1344	s. III d.C.	pap.	códice (15 × 17,5 cm; ¿judío o cristiano?)	tres manos distintas; 289+ págs.
92. Filón (*Her.*; *Sacr.*)	Paris Bib. Nat. P.Gr. 1120; VH 695	¿s. III d.C.?	pap.	códice (16,5 × 17,8 cm)	2 cols.; cf. la datación de ss. IV-VI en VH

2. Nuevo Testamento

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentario
93. Mateo (21, 34-37.43.45)	P.Oxy. 4404; LDAB 2935; P_{104}	finales s. II d.C.	pap.	códice (ca. 14 × 25 cm; grupo 8)	«cuidadosamente escrito», ápices
94. Mateo (3, 9. 15; 5,20-22.25-28; 26, 7-8.10.14-15. 22-23-31-33; y Lucas)	Mag.Coll.Gr. 18+P. Barc.inv. 1; (¿+Paris Supp.Gr. 1120?); LDAB 2936; P_{64}+P_{67} (¿+P_4?); VH 336 (+403)	s. II-III d.C.	pap.	códice (13,3 × 17 cm) ¿el mismo que P_4?	*nom.sac.*; «uncial bíblica» primitiva; 2 cols.; *éctesis*; signos de puntuación
95. Mateo (23, 30-57)	P.Oxy. 2683+ 4405; LDAB 2937; P_{77}; VH 372	ss. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 10 × 15 cm)	¿= P.Oxy. 4403?

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentario
96. Mateo (13, 55-57)	P.Oxy. 4403; LDAB 2938; P_{103}	ss. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 11 × 16 cm)	(¿=P.Oxy. 2683+4405?); letra «bastante elegante»
97. Mateo (3)	P_{101}; P.Oxy. 4401; LDAB 2939	s. III d.C.	pap.	códice (grupo 8)	πνι, πνς, υς; «letra sencilla y competente más que elegante»
98. Mateo (1, 1-20)	P.Oxy. 2; LDAB 2940; P_{1}; VH 332	s. III d.C.	pap.	códice	
99. Mateo (26, 19-52)	P.Mich.inv. 1570; LDAB 2941; P_{37}; VH 378; Michigan.apis 1469	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	
100. Mateo (2, 13-16; 2, 22–3, 1; 11, 26-27; 12, 4-5; 24, 3-6.12-15)	P.Oxy. 2384; LDAB 2942; VH 360; P_{70}	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	
101. Mateo (4, 11-12.22-23)	P.Oxy. 4402; LDAB 2943; P_{102}	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (grupo 8; ca. 14 × 27 cm)	letra «muy peculiar»
102. Mateo (26, 29-40) [+Hch 9, 34-38; 9, 40–10, 1]	P.Mich.inv. 6652; P_{53}; LDAB 2981; VH 380	s. III d.C.	pap.	códice	¿4 evangelios + Hch?; cf. 133
103. Mateo (10, 17-23.25.32) [+Lucas]	P.Berlin.inv. 11863+P.SI 1.2+2.124; Aland 0171; LDAB 2982; VH 356	ss. III-IV d.C.	vitela	códice	2 cols.; cf. 113
104. **Mateo (10, 10-15.25-27)	P.Oxy. 4494; P_{110}; LDAB 7156	** ¿s. IV d.C.?	pap.	códice (ca. 12 × 22 cm; grupo 8)	ca. 40-43 lín/pág; espíritus; signos de puntuación; κς
105. Mateo (20, 24-32; 21, 13-19; 25, 31–26, 39)	P.Chest.Beatty I; P_{45}; LDAB 2980; VH 371	s. III d.C.	pap.	códice (cuadernos formados por un bifolio; 20,4 × 25,4 cm)	+Jn; Lc; Mc; Hch; cf. 106, 109, 129, 130
106. Marcos (4–8; 11–12) [+Mt; Lc; Jn; Hch]	P.Chest.Beatty I; P_{45}	s. III d.C.	pap.	códice	cf. 105, 109, 129. 130
107. Lucas (1, 58-59.62; 2, 6-7; 3, 8–4, 2.29-32.34-35; 5, 3-8; 5, 30–6, 16)	P_{4} (¿P_{64}+P_{67}?); Paris Supp.Gr.1120 (¿+P. Barc.inv.1+Mag. Gr.18?); LDAB 2936; VH 403 (+VH 336)	s. II-III (para Kenyon y Merell, IV d.C.)	pap.	códice (13,3 × 17 cm)	2 cols.; «uncial bíblica» primitiva; signos de puntuación
108. Lucas (3–8; 22–24) [+Jn 1–15]	P.Bod.XIV-XV; LDAB 2895; VH 406; P_{75}	s. II-III (para Turner, III d.C.)	pap.	códice	cf. 114
109. Lucas (6–10) [+Mt; Jn; Mc; Hch)	P.Chest.Beatty I; P_{45}; VH 371	s. III d.C.	pap.	códice	cf. 105, 106, 129, 130
110. Lucas (14, 7-14)	P_{97}; LDAB 2850; P.Chest.Beatty XVII	s. III d.C.	pap.	códice	
111. Lucas (22, 41.45-48.58-61)	P.Oxy. 2383; P_{69}; LDAB 2852; VH 422	s. III d.C.	pap.	códice	
112. Lucas (17, 11-13.22-23)	P.Oxy. 4495; P_{111}; LDAB 7157	s. III d.C.	pap.	códice (sin dimensiones de la pág.)	ca. 21-22 lín/pág; letra semidocumental; ιην

TEXTO	IDENTIFICACIÓN	FECHA	MATERIA	FORMATO	COMENTARIO
113. Lucas (22, 54-56. 61.64) [+Mt]	P.Berl.inv. 11863+*PSI* I.2+2.124; Aland 0171; LDAB 2982; VH 356	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	cf. 103
114. Juan (1–15) [+Lc 3–8; 22–24)	P.Bod. XIV-XV; P_{75}	sa. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 108
115. Juan (1, 1-6. 11; 6, 35–14, 26. 29-30; 15, 3-26; 16, 2-4.6-7.11-20.22; 20, 25–21, 9)	P.Bod.II; LDAB 2777; P_{66}; VH 426	ss. II-III d.C.	pap.	códice (ca. 14,2 × 16,2 cm)	
116. Juan (1; 16; 20)	P.Oxy. 208 (+P.Oxy. 1781); LDAB 2780; VH 428; P_{5}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	
117. Juan (1, 29-35.40-46)	P.Oxy.4445; LDAB 2781; P_{106}	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 12 × 23,5 cm; grupo 8)	númeración de pág.; *nom. sac.*; ca. 36 lín/pág
118. Juan (2, 11-22)	P.Oxy. 847; Aland 0162; LDAB 2787; VH 436	ss. III-IV d.C.	perg.	códice	
119. Juan (3, 34 + oráculos bíblicos)	P_{80}; P.Barc. 83; VH 441 (cf. VH 429)	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	*tau-rho* al final de la l. 7 en el v. y en el r.
120. Juan (5, 26-29.36-38)	P.Laur.inv.II/31; P_{95}; LDAB 2801	s. III d. C.	pap.	códice	
121. Juan (8, 14-22)	P.Oxy. 1596; P_{28}; VH 444	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (13 × 20,5 cm)	(s. IV según VH; s. III según Turner y Aland)
122. Juan (8, 14-22)	P.Oxy. 1780; P_{39}; LDAB 2788; VH 448	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	letra grande y elegante
123. Juan (15–16)	P.Oxy. 1228; LDAB 2779; P_{22}; VH 459	s. III d.C.	pap.	¿opist.?	se conservan 2 cols. en r.; v. en blanco
124. Juan (17, 1-2.11)	P.Oxy. 4446; LDAB 2782; P_{107}	s. III d.C.	pap.	códice (sin medidas estimadas)	ca. 33 lín/pág
125. Juan (17, 23-24; 18, 1-5)	P.Oxy. 4447; LDAB 2783; P_{108}	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 14,5 × 18,5 cm; «atípico» del grupo 9)	ca. 23 lín/pág; letra «diestra» y «hermosa»
126. Juan (18)	P.Ryl. 457;: LDAB 2774; P_{52}; VH 462	s. II d.C.	pap.	códice (ca. 18 × 21 cm)	
127. Juan (18)	P.Oxy. 3523; LDAB 2775; P_{90}	s. II d.C.	pap.	códice (ca. 12 × 16 cm; grupo 9)	*éctesis*
128. Juan (21, 18-20. 23-25)	P.Oxy. 4448; LDAB 2784; P_{109}	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 12 × 24 cm; grupo 8)	ca. 26 lín/pág; letra «inepta con pretensiones literarias»
129. Juan (10–11) [+Mt; Mc; Lc; Hch)	P.Chest.Beatty I; P_{45}	s. III d.C.	pap.	códice	cf. 105, 106, 109, 130
130. Hechos (4–11; 13; 15; 17) [+Mt; Mc; Lc; Jn]	P.Chest.Beatty I; P_{45}; VH 371	s. III d.C.	pap.	códice	cf. 105, 106, 109, 129

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentario
131. Hechos (2,30-37; 2, 46–3, 2)	P_{91}; P.Mil.Vogl.inv. 1224+P.Macq.inv.360; LDAB 2851	s. III d.C.	pap.	códice	copia más antigua de esos vv.
132. Hechos (5, 3-21)	P.Berl.inv. 11765; LDAB 2848; Aland 0189; VH 479	ss. II-III d.C.	perg.	códice	
133. Hechos (9, 34-38; 9, 40–10, 1)	P.Mich.inv. 6652; P_{53}; LDAB 2981; VH 380	s. III d.C.	pap.	códice	cf. 102
134. Hechos (18, 27–19, 16)	P.Mich. 3.138; P_{38}; LDAB 2855; VH 485	s. III d.C.	pap.	códice	
135. Hechos (23, 11-17.24-29)	*PSI* 10.1165; P_{48}; LDAB 2855; VH 486	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (ca. 16 × 25 cm)	42-47 lín/pág
136. Hechos (26, 7-8.20)	P.Oxy. 1597; P_{29}; LDAB 2853; VH 488	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (ca. 17 × 27 cm)	38-41 lín/pág
137. Romanos (5, 8-10.14-16) [+Heb, 1-2 Cor, Ef, Gal, Flp, Col, 1 Tes)	P.Chest.Beatty II+P. Mich 222; LDAB 3011; P_{46}; VH 497	ss. II-III d.C.	pap.	códice (un solo cuaderno; 16 × 28 cm)	25-31 lín/pág; cf. 142, 144, 145, 148, 149, 151, 153, 159
138. Romanos (2, 12-13.29)	P.Oxy. 4497; P_{113}; LDAB 7159	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 14-15 × 21 cm; grupo 7)	ca. 35 lín/pág; ¿2 cols.?; cancelación de línea; espíritus
139. Romanos (4, 23–5, 3.8-13)	Schøyen 113; Aland 0220; LDAB 2995; VH 495	ss. III-IV d.C.	vitela	códice (ca. 13 × 15 cm)	segundo manuscrito más antiguo del NT en vitela
140. Romanos (8, 12-22.24-27; 8, 33–9, 3.5-9)	P.Oxy. 1335; P_{27}; VH 498	s. III d. C.	pap.	códice	
141. **Romanos (frags. de 1; 3; 6; 9)	P.Heid.inv. 45 (P.Baden 4.57); P_{40}; VH 492	¿s.V-VI d.C.?	pap.	códice (19 × 30 cm)	35 lín/pág; siglo III, según Aland
142. 1 Corintios (2, 3–3, 5) [+Rom; Heb; 2 Cor; Ef; Gal; Flp; Col; 1 Tes)	P.Chest.Beatty II+P. Mich. 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 144, 145, 148, 149, 151, 153, 159
143. 1 Corintios (7, 18–8, 4)	P_{15}; P.Oxy. 1008; VH 505; LDAB 3016	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	¿=P_{16}; P.Oxy. 1009? (¿códice paulino?)
144. 2 Corintios (9, 7–13, 13) [+Rom; 1 Cor; Heb; Gal; Ef; Flp; Col; 1 Tes)	P.Chest.Beatty II+P. Mich. 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 145, 148, 149, 151, 153, 159
145. Gálatas (1, 1-6.10) [+Rom; 1-2 Cor; Heb; Ef; Flp; Col; 1 Tes)	P.Chest.Beatty II+P. Mich 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 144, 148, 149, 151, 153, 159
146. Efesios (4, 16-29; 4, 31–5, 13)	P_{49}; P.Yale 1.2+2.86; VH 522; LDAB 3014; yale.apis.0004150000	s. III d. C.	pap.	códice	¿=P_{65}?; ¿códice paulino?, según Comfort
147. Efesios (1, 11-13.19-21) [+ 2 Tes]	P.Medinet Madi (P. Narmuthis) 69.39a+69.229a; P_{92}; LDAB 3008	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	¿códice paulino en un solo cuaderno?; cf. 155

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentario
148. Efesios [+ Rom; Heb; 1-2 Cor; Gal; Flp, Col; 1 Tes]	P.Chest.Beatty II+P. Mich 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 144, 145, 149, 151, 153, 159
149. Filip. [+Rom; Heb; 1-2 Cor; Gal; Ef; Col; 1 Tes]	P.Chest.Beatty II+P. Mich 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 144, 145, 148, 151, 153, 159
150. Filipenses (3, 9-17; 4, 2-8)	P.Oxy. 1009; P_{16}; VH 524; LDAB 3016	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	¿=P_{15}; P.Oxy. 1008? (¿códice paulino?)
151. Colosenses	P.Chest.Beatty II+ P.Mich. 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 144, 145, 148, 149, 153, 159
152. 1 Tesalonicenses (4–5) [+2 Tes]	P.Oxy. 1598; P_{30}; VH 528	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	numeración de pág. (207-208); ¿códice paulino?; cf. 155
153. 1 Tesalonicenses (1, 1-2, 3; 5, 5-9.23-28) [+Rom; Heb; 1-2 Cor; Gal; Ef; Flp; Col]	P.Chest.Beatty II+P. Mich. 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 144, 145, 148, 149, 151, 159
154. 1 Tesalonicen. (1, 3–2, 1; 2, 6-13)	PSI14.1373; P_{65}; VH526	s. III d.C.	pap.	códice	¿=P_{49} (P.Yale 2)?; 29 lín/pág
155. 2 Tesalonicenses (1, 4-5.11-12) [+Ef]	P.Medinet Madi (P. Narmuthis) 69.39a+69.229a; P_{92}	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	cf. 147
156. 2 Tesalonicenses (1, 1-2) [+1 Tes 4–5]	P.Oxy. 1598; P_{30}	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	cf. 152
157. Filemón (13-15.24-25)	P.Köln 4.170; P_{87};LDAB 3013	s. III d.C.	pap.	códice	¿siglo II?, según Skeat
158. Tito (1–2)	P.Ryl. 1.5; LDAB 3009; VH 534; P_{32}	ss. II-III d.C.	pap.	códice (15 × 20 cm)	
159. Hebreos (1, 1–8, 8; 9, 10-26) [+Rom; 1-2 Cor; Gal; Ef; Flp; 1 Tes]	P.Chest.Beatty II+P. Mich. 222; P_{46}	ss. II-III d.C.	pap.	códice	cf. 137, 142, 144, 145, 148, 149, 151, 153
160. Hebreos (1, 1)	P.Amherst 1.3; P_{12}; VH 536	ss. III-IV d.C.	pap.	carta, con los textos bíblicos de otra mano	Heb 1 ,1 en otra mano; Gn 1, 1-5 en v.
161. Hebreos (1, 7-12)	P.Oxy. 4498; P_{114}; LDAB 7160	s. III d.C.	pap.	¿códice? (ca. 15 × 25 cm; grupo 7)	χς; el v. en blanco (¿página con el título?); 27 lín/pág
162. Hebreos (2, 14–5, 5; 10–11)	P.Oxy. 657+*PSI* 12.1292; P_{13}; VH 537; LDAB 3018	ss. III-IV d.C.	pap.	opist.	pudo incluir Rom; Epítome de Livio en el r.
163. Santiago (2–3)	P.Oxy 1171; P_{20}; VH 547; Princeton.apis.p.1	s. III d.C.	pap.	códice	
164. Santiago (1, 10-12.15-18)	P.Oxy. 1229; P_{23}; VH 543	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	¿siglos II-III?, según Confort, Barrett y Aland
165. Santiago (3, 13–4, 4; 4, 9–5, 1)	P.Oxy. 4449; P_{100}; LDAB 2769	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (ca. 13 × 29 cm; grupo 8)	κσ; numeración pág.; espaciado unidades de sentido

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentario
166. 1 Pedro	P.Bod. VIII; P_{72}; VH 548	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 14,2 × 16 cm)	mismo escriba que P.Bod. VII; cf. 168, 171
167. ** 1 Pedro	Códice Crosby-Schøyen 193	s. III d.C.	pap.	códice	sahídico; primer texto completo [+Melitón; Jon; etc.]; cf. 83, 87
168. 2 Pedro	P.Bod. VIII; P_{72}	s. III d.C.	pap.	códice	códice compuesto; cf. 166, 171
169. 1 Juan (4, 11-12.14-17)	P.Oxy. 402; P_{9}; LDAB 2789; VH 554	ss. III-V d.C.	pap.	códice	
170. 2 Juan (1-5.6-9)	P.Ant. 1.12; Aland 0232; LDAB 2805; VH 555	¿s. III d.C.?	perg.	códice (miniatura, 9 × 10 cm)	numeración de págs.; tal vez incluía Jn, Ap. y cartas joánicas
171. Judas	P.Bod. VII; P_{72}; VH 557	s. III d.C.	pap.	códice (ca. 14,5 × 16 cm)	mismo escriba que P.Bod. VII; cf. 166, 168
172. Judas (4-5.7-8)	P_{78}; P.Oxy. 2684; VH 558	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (miniatura, ¿amuleto? 5,3 × 2,9 cm)	NB: más ancho que alto
173. Apocalipsis (9–17)	P.Chest.Beatty III; LDAB 2778; P_{47}; VH 565	s. III d.C.	pap.	códice (14 × 24,2 cm)	
174. **Apocalipsis (1, 4-7)	P.Oxy. 1079; P_{18}; LDAB 2786; VH 559	ss. III-IV d.C.	pap.	opist.	Ex en el r. (= VH 44); ¿del mismo rollo que P.IFAO 2.31?; ιη, χρ
175. **Apocalipsis (1, 13-20)	P.IFAO 2.31; LDAB 2776; P_{98}	ss. II-III d.C.	pap.	opist. (texto desconocido en el r.)	¿parte del mismo rollo que P.Oxy. 1079 (cf. 173)?
176. Apocalipsis (26 frags. de 2–3; 5; 6; 8–15)	P.Oxy. 4499; P_{115}; LDAB 7161	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (15,5 × 23,5+ cm)	correcciones de la mano principal y de otra; *nom. sac.*; 33-36 lín/pág; primer testimonio de 616 como núm. de la bestia
177. Apocalipsis (11, 15-18)	P.Oxy.4500; Aland 0308; LDAB 7162	ss. III-IV d.C.	perg.	códice (miniatura)	

3. Otros textos cristianos

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
178. Hermas (*Vis.* I, 1, 8-9)	P.Oxy. 4705	s. III d.C.	pap.	opist. (texto literario en r.)	θς; signos de puntuación
179. Hermas (frags. de *Vis.* III-IV; *Mand.* II, v-x)	P.Oxy. 4706	ss. II-III d.C.	pap.	rollo	θεος, κυριος; diéresis; títulos para *Vis.* IV y *Mand.* II
180. Hermas (*Sim.* VI, 3–VII, 2)	P.Oxy. 4707	s. III d.C.	pap.	códice	θψακε; g.cap.; diéresis; ca. 55 lín/pág

TEXTO	IDENTIFICACIÓN	FECHA	MATERIA	FORMATO	COMENTARIOS
181. Hermas (*Mand.* 11–12)	P.Iand. 1.4; LDAB 1094; Pack 2846; Aland, *Repertorium, II*, KV36	ss. II-III d.C.	pap.	códice	
182. Hermas (*Mand.* 2, 6–3, 1)	P.Mich. 130 (=P.Mich. 44); VH 657; LDAB 1096	ss. II-III d.C.	pap.	opist. (catastro en el r.)	θεω
183. Hermas (*Sim.*)	P.Oxy. 3528; LDAB 1095	ss. II-III d.C.	pap.	códice	numeración de págs. independiente de *Vis.* y *Mand.*
184. Hermas (*Sim.* 2, 7-10; 4, 2-5)	*BKT* 6.2.1 (P.Berl. 5513); VH 662; LDAB 1100	s. III d.C.	pap.	rollo	se conservan 2 cols.
185. Hermas (*Sim.* 6, 1, 1–12)	P.Oxy. 1828; VH 665; LDAB 1099	ss. III-IV d.C.	perg.	códice	quizá = P.Oxy. 1783 (VH 659, fechado s. IV)
186. Hermas (*Sim.* 2–9)	P.Mich.129 (inv. 917); Michigan.apis 3155; VH 660; LDAB 1097	finales del s. III d.C.	pap.	códice	
187. Hermas (*Sim.* 2–9)	P.Oxy. 3527; LDAB 1098	inicio s. III d.C.	pap.	códice (ca. 21 × 30 cm)	2 cols.; 33 lín/col; letra libraria
188. Hermas (*Sim.* 10, 3, 2-4)	P.Oxy. 404; VH 668; LDAB 1101	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	primer testimonio del pasaje
189. Ireneo (*Haer.*)	P.Oxy. 405; LDAB 2459; VH 671	ss. II-III d.C.	pap.	rollo	
190. Ireneo (*Haer.*)	P.Jena inv. 18+21; VH 672; LDAB 2466	ss. III-IV d.C.	pap.	rollo	*Haer* en el r. y sigue en el v. +texto mitológico (LDAB 5522)
191. Melitón (*Homilía pascual*)	P.Bod. 13; LDAB 2565; VH 678	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	mismo escriba que VH 599; códice compuesto (+*PseudoEz* y *1 En*)
192. Melitón (*¿Himno pascual?*)	P.Bod. 12; LDAB 2565; VH 681	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	palimpsesto
193. Melitón (*¿Sobre la profecía?*)	P.Oxy. 5; VH 682; LDAB 2607	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	
194. Armonización de los evangelios (¿Taciano?)	P.Dura 10; LDAB 3071; VH 699; Aland 0212	s. III d.C.	perg.	rollo	¿frag. del *Diatessaron*?; XY, IH
195. Odas de Salomón (1–24)	P.Bod. 11; LDAB 2565; VH 569	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	Compuesto (+cartas entre Pablo y Corinto; Jud; Melitón, *Hom.Pasc*)
196. Texto teológico y/o homilía	P.Gen.inv. 253 (=P. Gen. 3.125); VH 1130; LDAB 5033s	ss. II-III d.C.	pap.	¿opist.? (¿o una única hoja del códice?)	3 manos/texto; palabras de Jesús y reflexión de teodicea; *nom. sac.*
197. Texto teológico	P.Iand. 5.70; VH 1139; LDAB 3111	s. III d.C.	pap.	rollo u hoja (v. en blanco)	comentarios a Ex 17, 3; Nm 20, 5-6
198. Texto teológico	P.Oxy. 210; VH 1151	s. III d.C.	pap.	códice	alusión a Mt 7 y Lc 6 (¿homilía?)
199. Texto teológico	P.Oxy. 406; VH 1152; LDAB 3500	s. III d.C.	pap.	códice	cita de Is 6, 10; ¿Orígenes?

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
200. Discurso escatológico	*PSI* 11.1200; LDAB 4669	s. II d.C.	pap.	rollo	
201. Himno	P.Oxy. 1786; VH 962; LDAB 5403	finales del s. III d.C.	pap.	lámina (cuentas de trigo en el v.)	primer himno cristiano con notación musical
202. Julio Africano, *Bordados*	P.Oxy. 412 (P.Lit.Lond. 174); VH 674; LDAB 2550	s. III d.C.	pap.	rollo	documento en el v. (fechado en 275-276 d.C.)
203. Orígenes (Hom. sobre Lc/Mt)	P.Bon. 1.1; VH 688; LDAB 3499	s. III d.C.	pap.	códice	
204. Orígenes (*¿Comentario?*)	P.Lond.Christ. 2 (P.Egerton 3); VH 691; LDAB 3501	inicio s. III d.C.	pap.	códice	2 cols. como Firenze inv. 2101 [¿LDAB 3501?]
205. Orígenes (*¿Comentario?*)	Firenze inv. 2101; LDAB 3501	s. III d.C.	pap.	códice	¿=P.Lond.Christ. 2?
206. Orígenes (*Princ.* 3, 16+ 7; 3, 18)	P.Amst. 1.25; LDAB 3504	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	
207. ¿Teonas? (*Ep. contra maniqueos*)	P.Ryl. 3.469; VH 700; LDAB 4016	ss. III-IV. d.C.	pap.	rollo	texto antimaniqueo más antiguo
208. Oraciones litúrgicas	*BKT* 6.6.1 (P.Berl. 9794); VH 722; LDAB 5201	s. III d.C.	pap.	rollo	¿5? oraciones
209. **Texto de exorcismo	VH 850; LDAB 4902	s. II d.C.	oro	una sola lámina enrollada dentro de una cubierta dorada	amuleto
210. **Texto deE¡ exorcismo	P.Fouad 203; VH 911; LDAB 4436	ss. I-II d.C.	pap.	rollo (¿lámina?)	v. en blanco; ¿judío?
211. **Texto mágico/amuleto	P.Harris 55; LDAB 4599; VH 4436	s. II d.C.	pap.	lámina suelta/ folio	v. en blanco; alusiones a Is 66, 1; quizá también a Mt 5, 34; ¿judío o cristiano?
212. **Texto mágico	P.Ant. 2.54; VH 347	¿s. III d.C.?	pap.	lámina (¿amuleto?)	invocación, Trisagion y parte del Padrenuestro
213. **Texto mágico	P.Lond. 1.121 (PGM VII); LDAB 5166; VH 1077	finales del s. III d.C..	pap.	rollo (opist.)	sortilegios; mano diferente y posterior a la del resto del papiro
214. **Texto mágico	*BKT* 8.17 (=P.Berl. 11778); VH 275; Rahlfs 974	inicio s. III d.C.	pap.	lámina reutilizada	oración/invocación con cita de Job
215. *Oráculos sibilinos* (5, 484-504)	P.Oslo 2.14; VH 581; LDAB 4797	s. II d.C.	pap.	¿lámina? ¿rollo?	documento en el v.; ¿judío?
216. Oración	P.Oxy. 407; VH 952; LDAB 5531	ss. III-IV d.C.	pap.	lámina	¿amuleto?; breve relato en el v.; palabras de *nom. sac.* sin abreviar
217. Oración (¿anáfora?)	P.Würzb. 3; VH 1036; LDAB 5475	finales s. III d.C.	pap.	¿lámina?	líneas dañadas en ambas caras

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
218. Diálogo judío-cristiano	P.Oxy. 2070; VH 1154; LDAB 5404	finales s. III d.C.	pap.	rollo	texto cursivo posterior en el v.; ιη
219. Homilía o carta (de tema escatológico)	P.Mich. 18.764; LDAB 0562	ss. II-III d.C.	pap.	rollo	signos diacríticos y de puntuación
220. Homilía o carta	P.Mich. 18.763; LDAB 5071	ss. II-III d.C.	pap.	rollo (opist.)	documento en r.
221. ¿Homilía?	*BKT* 9.22; LDAB 4973	ss. II-III d.C.	pap.	códice	citas de Ex y Dt
222. ¿Homilía?	P.Lit.Lond. 228; LDAB 5306; Vh 1145	s. III d.C.	pap.	rollo (opist.)	documento en el r. (fechado en el 237 d.C.)
223. Texto no identificado	P.Med. inv. 71.84; LDAB 3117	finales s. III d.C.	pap.	¿rollo? (frag.)	cita de Is 58, 6-9
224. ¿Texto médico?	P.Mich. 18.766; LDAB 5546	ss. III-IV d.C.	pap.	rollo (opist.)	
225. Texto teológico	P.Strasb.inv. 1017; VH 1178; LDAB 5570	ss. III-IV d.C.	pap.	rollo (opist.)	documento en el r.; divisiones del texto
226. ¿Ejercicio escolar?	P.Laur. 4.140; LDAB 3136	ss. III-IV d.C.	pap.	¿lámina (o rollo)?	Sal 1, 1-2 con indicación de sílabas
227. Listado de nombres (en griego y hebreo)	P.Oxy. 2745; VH 1158; LDAB 3503	ss. III-IV d.C.	pap.	opist.	documento en el r.

4. Apócrifos cristianos

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
228. *Evangelio de Tomás* (dichos 26–33; 77a)	P.Oxy.1; LDAB 4028; VH 0594	inicio s. III d.C.	pap.	códice	Letra documental reformada; numeración de pág. (ια); ιϑ y otros; arreglos en el borde de la pág.
229. *Evangelio de Tomás* (dichos 24; 36–39)	P.Oxy. 655; LDAB 4029; VH 595	inicio s. III d.C:	pap.	rollo	«ejemplar bien escrito»; altura del rollo en torno a 16 cm
230. *Evangelio de Tomás* (Prólogo, dichos 1–7)	P.Oxy. 654; LDAB 4030; VH 593	mitad/ finales del s. III d.C.	pap.	opist. (catastro en el r.)	letra cursiva; g.cap.; marcas de coronis; correcciones; ιης
231. *Proto-evangelio de Santiago* (1–25)	P.Bod. V; LDAB 2565; VH 599	ss. III-IV d.C.	pap.	códice (14,2x15,5 cm)	mismo escriba que VH 681; compuesto; +P.Bod. VII, X-XIII, XX
232. Cartas de Pablo a los corintios (3 Cor 1, 1-16; 3, 1-40)	P.Bod. X; LDAB 2565; VH 611	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	compuesto; +P.Bod. VII, XI-XIII, XX

Texto	Identificación	Fecha	Materia	Formato	Comentarios
233. *Apócrifo de Moises*	P.GM 13 (P.Ludg. Bat.2W); VH 1071; LDAB 5670	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	¿«gnóstico»? (VH)
234. *Evangelio de María* (final)	P.Ryl. 463; LDAB 5329; VH 1065	inicio s. III d.C.	pap.	códice (8,9 × 9,9 cm)	sólo ανος; numeración de págs.; título
235. *Evangelio de María*	P.Oxy. 3525; LDAB 5406	s. III d.C.	pap.	rollo	¿antología?; «letra cursiva hábil»; «copia amateur»; ανος, pero ¿κυριε? y σωτηρ
236. Evangelio desconocido (¿Pedro?)	P.Oxy. 2949; LDAB 5111; VH 592	ss. II-III d.C.	pap.	¿rollo? (¿ o lámina?); v. en blanco	cf. P.Oxy. 4009
237. Evangelio desconocido (¿Pedro?)	P.Oxy. 4009; LDAB 4872	s. II d.C.	pap.	códice	¿miniatura o 2 cols.?; cf. P.Oxy. 2949
238. Evangelio desconocido (¿Egerton?)	P.Lond.Christ. 1+P. Köln 6.255; LDAB 4736; VH 586	ss. II-III d.C.	pap.	códice	ιη y otras.
239. Evangelio desconocido (¿Fayum?)	LDAB 5462; VH 589; P.Vindob.G. 2325	s. III d.C.	pap.	rollo (v. en blanco)	
240. *Hechos de Pablo*	P.Berl.inv. 13893 +Mich. 3788+ 1317; LDAB 5543; VH 607+ 608	ss. III-IV d.C.	pap.	códice	cf. VH 605 y 608; =VH 263
241. *Hechos de Pablo*	Hamburg pap.bil. 1; VH 605; LDAB 3138	s. III d.C.	pap.	códice (20 × 26 cm)	manuscrito en griego y sahídico (cf. VH 263)
242. *Hechos de Pablo y Tecla*	P.Fackelmann 3; LDAB 5234	s. III d.C.	pap.	códice	
243. ***¿Apocalipsis de Pedro?*	P.Vindob.G. 39756+ Bodl.Ms Gr.th.f4(P.); LDAB 5583; VH 619	ss. III-IV d. C.	perg.	códice en miniatura	Bodl.Ms Gr.th.f4, fechado en el s. V d.C. en el VH
244. **¿«Salmo naaseno»?	P.Fay. 2; VH 1066; LDAB 5049	ss. II-III d.C.	pap.	rollo	¿relato pagano de visita al inframundo? (Roberts)
245. **Tratado hermético	P.Vindob.G. 29456r+ 29828r; VH 1068; LDAB 8118	inicio s. III d.C:	pap.	rollo	¿precristiano o pagano?
246. *Apócrifo de Janés y Jambrés*	P.Vindob.G. 29456v+ 29828; VH 1069; LDAB 5467	s. III d.C.	pap.	opist. (VH 1068 en el v.)	

APÉNDICE 2

FOTOGRAFÍAS DE UNA SELECCIÓN DE MANUSCRITOS

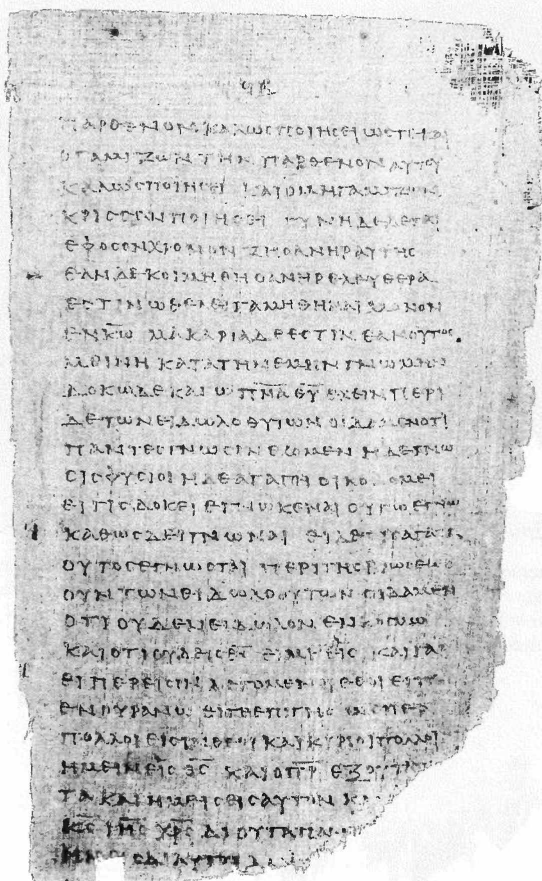


Lámina 1: P.Chester Beatty II, P_{46} (f. 47v; 1 Cor 7, 37–8, 7)

Número de página (92) en la parte superior. Márgenes en la parte superior, izquierda y derecha, con agujeros para la encuadernación en el margen izquierdo. Espaciado marcando unidades de sentido: l. 3, 4, 8, 15. *Nomina sacra*: ΚΩ (l. 8), ΠΝΑ, ΘΥ (l. 10), ΘΣ (l. 19.23), ΠΡ (l. 23), ΚΣ, ΙΗΣ, ΧΡΣ (l. 25).



Lámina 2: P.Chester Beatty I, P45 (f. 13r; Lc 12, 18-37)

Fragmento de la izquierda de una hoja de papiro doblada (siendo el fragmento de la derecha el f. 14r). Márgenes a derecha e izquierda, con agujeros en el margen derecho. *Nomina sacra*: ΘΣ (l. 11.18), ΘΥ (l. 22), ΠΡ (l. 21.23), ΚΝ (l. 30). Signos de puntuación: punto alto y medio (por ejemplo, l. 6.8.9.12).

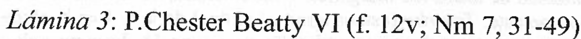


Lámina 3: P.Chester Beatty VI (f. 12v; Nm 7, 31-49)

Número de página (KΓ=23). Dos columnas, 35 líneas, con buena caligrafía. Márgenes superior, izquierdo y derecho (fragmentos). Nótense muchos ejemplos de números escritos como letras con un trazo superpuesto (por ejemplo, col. 1, l. 1.6.8.11.13.14.15). Espaciado marcando unidad de sentido: col. 2, l. 29.

Lámina 4: P.Bodmer XIV, P_{75} (Lc 14, 26b–15, 3)

Fragmentos de todos los márgenes. Una columna, 40 líneas, letra clara de un copista competente. *Tau-rho* (estaurograma) al final de la l. 4 en la abreviatura de σταυϱον con un trazo sobrepuesto (detalle en lámina 5). *Nomina sacra*: ΑΝΟΣ (l. 14). Cf. las abreviaturas por suspensión al final de la l. 19 (εστι[ν]) y l. 28 (συ[ν]). Signos de puntuación: punto alto (l. 4.8.12.16.18.22.24.28.30.32.33.39) y punto bajo (l. 15.23.27.29). Diéresis sobre *iota* inicial: l. 10. Espaciado marcando unidad de sentido: l. 28. *Éctesis*: l. 29.33

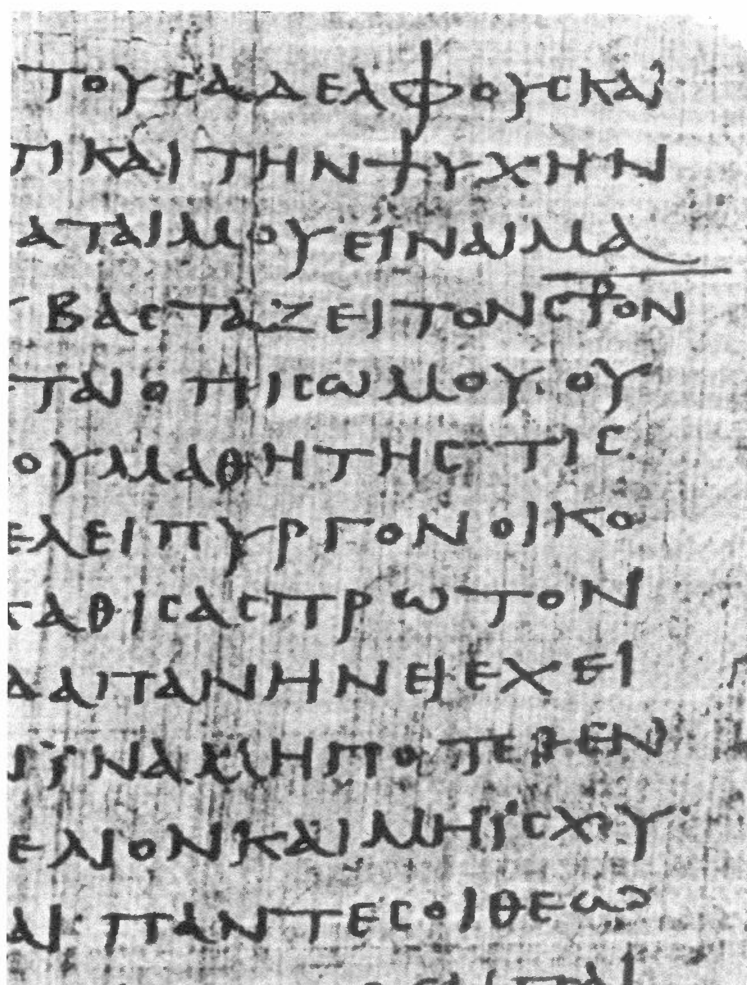


Lámina 5: Detalle de P.Bodmer XIV, P_{75} (Lc 14, 27)

Detalle de partes de las líneas 1-13, mostrando la *tau-rho* (estaurograma) en la abreviatura de σταυρον (l. 4).

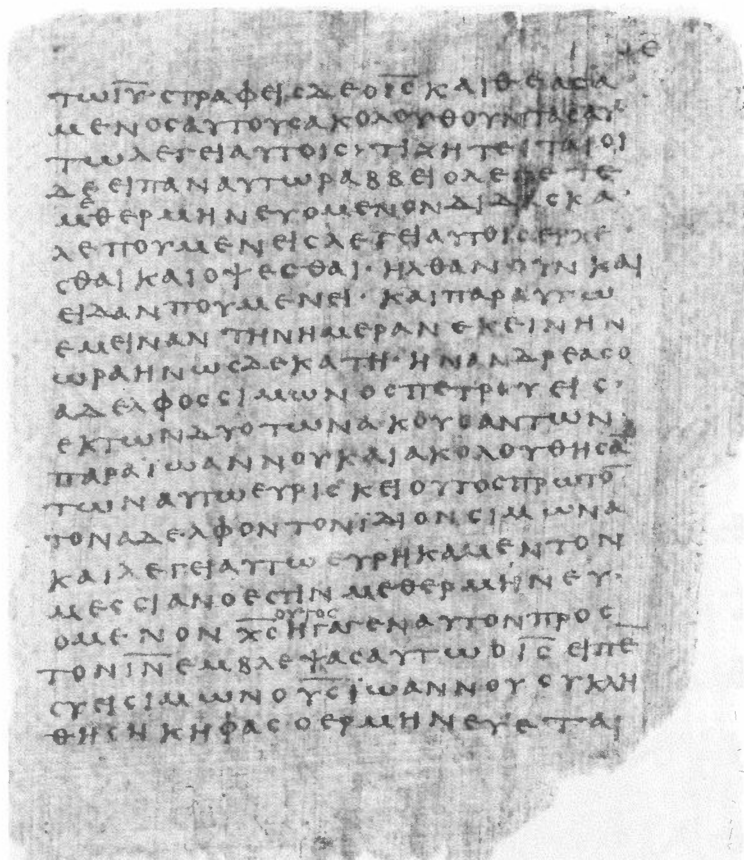


Lámina 6: P.Bodmer II, P_{66} (Jn 1, 37-42)

Una columna, 21 líneas, en buena caligrafía. Número de página en la parte superior derecha (E=5). *Nomina sacra*: ΙΥ (l. 1), ΙΣ (l. 1.19), ΙΝ (l. 19), ΧΣ (l. 18), ΥΣ (l. 20). Cf. las abreviaturas por suspensión de las últimas letras al final de las líneas 13, 14 y 19, con un trazo sobre la última letra que se extiende por el margen. Signos de puntuación: punto alto (l. 1.7.8.10.12). Diéresis sobre *iota* inicial (en ιδιον): l. 15. Correcciones insertas sobre el renglón: l. 5.18.

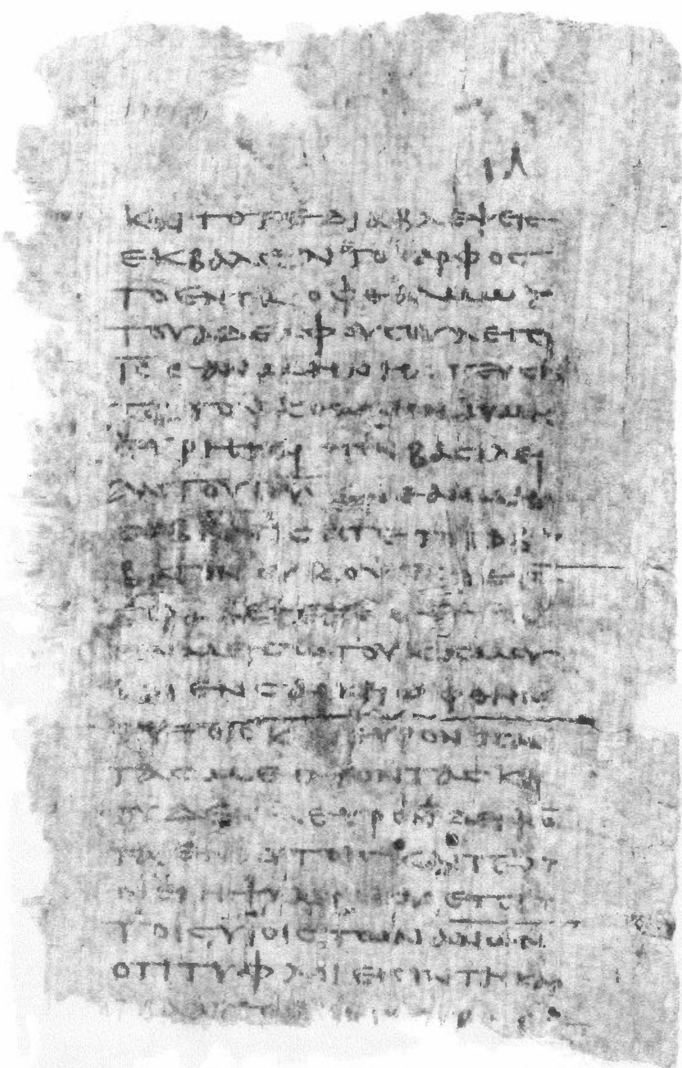


Lámina 7: P.Oxyrrynchus 1; Bodleian MS. Gr. th e 7
(corresponde a los dichos 26-29, 30 + 77 del *Evangelio de Tomas*)

Hoja de códice (vuelto), 21 líneas (la última fragmentada) en una mano informal pero competente. Se conservan los márgenes superior, derecho e izquierdo. Número de página en la esquina superior derecha (IA=11). *Nomina sacra*: ΙΣ (l. 5, y probablemente l. 11), ΘΥ (l. 8), ΠΝΑ (l. 11), ΑΝΩΝ (l. 19). Trazo horizontal para rematar la línea (l. 3.9.17.18).



Lámina 8: P.Oxyrrynchus 654; British Museum Pap. 1531
(corresponde al prólogo y a los dichos 1-7 del *Evangelio de Tomás*)

Parte de un rollo reutilizado (opistógrafo), el texto está escrito por un escriba competente en la parte exterior (con fibras verticales), mientras que en el interior hay restos de un catastro. *Nomina sacra*: ΙΗΣ (l. 2.27.36). Nótense los trazos horizontales en el margen izquierdo para separar los dichos (l. 6.10.22.28.32) y las marcas con remate bífido antes de λεγει Ις (l. 5.9.36) y después de la frase de la l. 27. Diéresis sobre *upsilon* inicial (l. 21). Correcciones insertas en l. 19 (υμεις) y l. 25 (οτι).

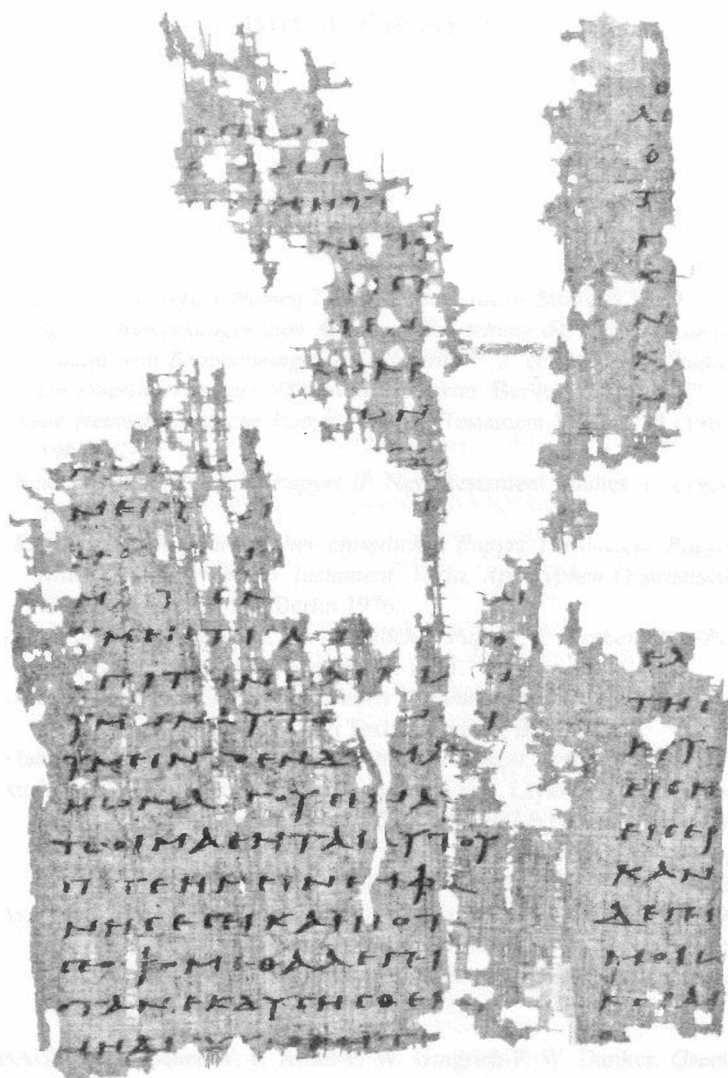


Lámina 9: P.Oxyrrynchus 655; Harvard Semitic Museum Pap. 4367 (corresponde a los dichos 24, 36-39 del *Evangelio de Tomás*)

El mayor de los ocho fragmentos de un rollo; en este son visibles dos columnas, escritas en una letra libraria informal. No hay signos de puntuación ni de división entre los dichos. Tampoco aparecen palabras normalmente escritas como *nomina sacra*.

BIBLIOGRAFÍA

Aland, B. *et al.* (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart [27]1993.
Aland, K., *Bemerkungen zum Alter und Entstehung des Christogramms anhand von Beobachtungen bei P66 und P75*, en K. Aland, *Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes*, Berlin 1967, 173-179.
–*Neue Neutestamentliche Papyri II*: New Testament Studies 10 (1963-1964) 62-79.
–*Neue Neutestamentliche Papyri II*: New Testament Studies 11 (1964-1965) 1-21.
–*Repertorium der griechischen christlichen Papyri, I: Biblische Papyri, Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen* (Patristische Texte und Studien 18), Berlin 1976.
–*Repertorium der griechischen christlichen Papyri, II: Kirchenväter–Papyri, Teil 1: Beschreibungen*, Berlin 1995.
–*Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung), Berlin 1967.
Aland, K.-Aland, B., *The Text of the New Testament*, Grand Rapids 1987.
Attridge, H., *Appendix: The Greek Fragments*, en B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2*, Brit.Lib.Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655, vol. 1: Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*, Leiden 1989, 95-128.
Avi-Yonah, M., *Abbreviations in Greek Inscriptions (The Near East, 200 B.C.- A.D. 1100)*, London 1940; reimpreso en A. N. Oikonomides [ed.], *Abbreviations in Greek Inscriptions, Papyri Manuscripts and Early Printed Books*, Chicago 1974, 1-125.

BAGD = W. Bauer-W. F. Arndt-F. W. Gingrich-F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago [2]1979.
Bagnall, R., *Reading Papyri, Writing Ancient History*, London 1995.
Bauckham, R., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.
–*For Whom Were the Gospels Written?*, en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians*, Grand Rapids 1998, 9-48.

Beale, G. K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999.

Beard, M. *et al.*, *Literacy in the Roman World* (Journal of Roman Archaeology Supplement Series), Ann Arbor [3]1991.

Becker, A. H.-Reed, A. Y. (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003.

Bedodi, F., *I «nomina sacra» nei papyri greci veterotestamentari prechristiani*: Studia Papyrologica 13 (1974) 89-103.

Bell, H. I., *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London 1924.

Bell, H. I.-Skeat, T. C., *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, London 1935.

Benoit, P. *et al.*, *Les grottes de Murabba'āt* (Discoveries in the Judaean Desert 2), Oxford 1961.

Black, C. C., *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, Columbia 1994.

Black, M., *The Chi-Rho Sign –Christogram and/or Staurogram?*, en W. W. Gasque-R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel: Essays Presented to F.F. Bruce*, Grand Rapids 1970, 319-327.

Blanchard, A. (ed.), *Les débuts du codex: Actes de la tournée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de recherche et d'histoire des texts*, Turnhout 1989.

Blanchard, A., *Sigles et abbréviations dans les papyrus documentaires grecs: Recherches de paléographie* (Bulletin of the Institute for Classical Studies Supplement 30), London 1974.

Böcher, O., *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1972.

Bovini, G., *Ravenna: Its Mosaics and Monuments*, Ravenna 1980.

Bovon, F., *Names and Numbers in Early Christianity*: New Testament Studies 47 (2001) 267-288.

R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City (NY) 1977 (versión cast.: *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982).

Brown, S., *Concerning the Origin of the Nomina Sacra*: Studia Papyrologica 9 (1970) 7-19.

Bureth, P., *Les titulatures imperials dans les papyrus, les ostraca et les descriptions d'Egypte*, Brussels 1964.

Burzachechi, M., *Sull'uso Pre-Constantiniano del Monograma Greco di Christo*: Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Series III) 28 (1955-1956) 197-211.

Casson, L., *Travel in the Ancient World*, Londres 1974.

Cavallo, G., *Libri, Editori e Pubblico nel mondo antico: Guida storica e critica*, Roma 1975.

Cohen, A., *Parting of the Ways: Judaism and Christianity*, London 1954.

Colella, D. P., *Les abréviations* ت *et* ⳨: Revue biblique 80 (1973) 547-558.
Comfort, P. W., *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography and Textual Criticism*, Nashville 2005.
–*Exploring the Common Identification of Three New Testament Manuscripts:* P_4, P_{64} *and* P_{67}: Tyndale Bulletin 46 (1995) 43-54.
–*New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri*: Novum Testamentum 41 (1999) 214-230.
Cribiore, R., *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton 2001.
–*Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996.

Dagenais, J., *The Ethics of Reading in Manuscript Culture*, Princeton 1994.
Daniels, J., *The Egerton Gospel: Its Place in Early Christianity* (tesis doctoral), Claremont Graduate School 1989.
Dassmann, E., *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenaeus*, Münster 1979.
Davis, C. J., *The Name and Way of the Lord* (Journal for the Study of the New Testament Supplement 129), Sheffield 1996.
De Savignac, J., *Les papyrus Bodmer XIV et XV*: Scriptorium 17 (1963) 50-55.
Deissmann, A., *Bible Studies* (1895, alemán; 1901, inglés), Peabody 1988.
Delcor, M., *Des diverses manières d'écrire le tétragramme sacré dans les anciens documents hébraïques*: Revue de l'histoire des religions 147 (1955) 145-173.
Dinkler, E., «Älteste christliche Denkmäler: Bestand und Chronologie», en Id., *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 134-178, reimp. en P. C. Finney (ed.), *Art, Archaeology, and Architecture of Early Christianity*, New York 1993, 22-66.
–*Comments on the History of the Symbol of the Cross*: Journal for Theology and Church 1 (1965) 124-146 (original alemán de 1951).
–*Papyrus Yalensis 1 als latest bekannter christlicher Genesistext: Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols*, en M. Otto-W. Michael (eds.), *Im Zeichen des Kreuzes: Aufsätze von Erich Dinkler, mit Beiträgen von C. Andresen, E. Dinkler-v.Schubert, E. Grässer, und G. Klein*, Berlin 1992, 341-345.
–*Signum Crucis*, Tübingen 1967.
Dinkler, E.–Dinkler-von Schubert, E., *Kreuz*, en K. Engelbert (ed.), *Lexicon der christlichen Ikonographie* II, Roma 1970, 562-590.
Dinkler-Von Schubert, E., ϹΤⲀΥΡΟϹ*: Vom «Wort vom Kreuz» (1 Cor. 1, 18) zum Kreuz-Symbol*, en D. Mouriki *et al.*, *Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton 1995, 29-39.
Dölger, F. J., *Die Achtzahl in der alchristlichen Symbolik*: Antike und Christentum 4 (1934) 153-187.

–ΙΧΘΥΣ. *Das Fisch Symbol in frühchristlichen Zeit*, Münster 1928.
–*Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Liturgische Quellen und Forschungen 16-17), Münster [3]1925.
Dunn, J. D. G., *The Partings of the Ways: Between Judaism and Christianity and Their Significance for the Character of Christianity*, Philadelphia 1991.

EEC = E. Ferguson (ed.), *Encyclopaedia of Early Christianity*, 2 vols., New York [2]1997.
Elliott, J. K. (ed.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993.
EncJud = *Encyclopedia Judaica*, 16 vols., Jerusalem 1971-1972.
Epp, E. J., *The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's* Books and Readers in the Early Church, en Ch. Prebish (ed.), *Critical Review of Books in Religion 1997*, Atlanta 1998, 15-37.
–*The Multivalence of the Term «Original Text» in New Testament Textual Criticism*: Harvard Theological Review 92 (1999) 245-281.
–*The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context*, en W. L. Petersen-J. S. Vos- H. J. de Jonge (eds.), *The Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical: Essays in Honour of Tjitze Baarda*, Leiden 1997, 47-68.
–*New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times*, en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis 1991, 35-56.
–*New Testament Textual Criticism in America: Requiem for a Discipline*: Journal of Biblical Literature 98 (1979) 94-98.
–*The Oxyrhynchus New Testament Papyri: «Not Without Honor Except in Their Hometown»?*: Journal of Biblical Literature 123 (2004) 5-55.
–*The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission*, en W. L. Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission*, Notre Dame 1989, 71-103.

Falcetta, A., *A Testimony Collection in Manchester: Papyrus Rylands Greek 460*: Bulletin of the John Rylands Library 83 (2002) 3-19.
Farrar, F. W., *History of Interpretation, Bampton Lectures 1885-1886*, Grand Rapids 1961 (ed. original London 1886).
Ferguson, E. (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity* I-II, New York [2]1997.
Finegan, J., *The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton [2]1992.
Finney, P., *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, Oxford 1994.

Fitzmyer, J. A., «'4QTestimonia' and the New Testament», en Id., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula 1974, 59-89.

–«The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas», en Id., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula 1974, 355-433.

Foster, P., *Are There Any Early Fragments of the So-called* Gospel of Peter*?*: New Testament Studies 52 (2006) 1-28.

Frantz, M. A., *The Provenance of the Open Rho in the Christian Monograms*: American Journal of Archaeology 33 (1929) 10-26.

Frösèn, J. (ed.), *The Petra Papyri, Vol 1.* (American Center of Oriental Research Publications 4), Amman 2002.

Frye, R. H.-Gillam, J. F.-Inghold, H.-Welles, C. B., *Inscriptions from Dura-Europos*: Yale Classical Studies 14 (1955) 123-213.

Gallo, I., *Greek and Latin Papyrology*, London 1986.

Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church*, New Haven 1995.

Gardthausen, V. E., *Das alte Monogramm, mit fünf Tafeln*, Leipzig 1924.

Gascou, J., *Les codices documentaries Egyptiens*, en A. Blanchard (ed.), *Les debuts du codex*, Turnhout 1989, 71-101.

Gerstinger, H., *Ein Fragment des Chester Beatty-Evangelienkodex in der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Pap. Graec. Vindob. 31974)*: Aegyptus 13 (1936) 67-72.

Ginzberg, L., *Legends of the Jews*, 7 vols., New York 1909-1938.

Goehring, J. E. (ed.), *The Crosby-Schøyen Codex: MS 193 in the Schøyen Collection*, Leuven 1990.

Gonis, N. *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXVI*, London 1999.

–*The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXIX*, London 2005.

Goodspeed, E. J., *Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen [2]1984.

Grenfell, B. P.-Hunt, A.S., ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ*: Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus*, London 1897.

–*The Oxyrhynchus Papyri, Part I*, London 1898.

–*The Oxyrhynchus Papyri, Part IV*, London 1904.

Gronewald, M., *Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie (Fragment aus dem «Evangelium Egerton»)*, en *Kölner Papyri (P.Köln), Vol. VI.*, Cologne 1987, 136-145.

Guarducci, M., *The Tomb of St. Peter*, London 1960.

Hagedorn, D., *P.IFAO II 31: Johannesapokalypse 1, 13-20*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 92 (1992) 243-247.

Haines-Eitzen, K., *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York 2000.

Handley, E. W. *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri, Vol. LXIV*, London 1997.
Harris, W. V., *Ancient Literacy*, Cambridge 1989.
Hartman, L., *«Into the Name of the Lord Jesus»: Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997.
Haslam, M. W. *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri, Vol. LXV*, London 1998.
Hay, D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Society of Biblical Literature Monograph Series 18), Nashville 1973.
Head, P. M., *Is P_4, P_{64} and P_{67} the Oldest Manuscript of the Four Gospels? A Response to T.C. Skeat*: New Testament Studies 51 (2005) 450-457.
–*Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment*: Tyndale Bulletin 51 (2000) 1-16.
Herbert, K., *Roman Imperial Coins: Augustus to Hadrian and Antonine Selections, 31 BC-AD 180* (John Max Wulfing Collection in Washington University 3), Wauconda (IL) 1996.
Hill, Ch. E., *Did the Scribe of P_{52} Use the* Nomina Sacra*? Another Look*: New Testament Studies 48 (2002) 587-592.
–*The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford 2004.
Horsley, G. H. R., *Classical Manuscripts in Australia and New Zealand and the Early History of the Codex*: Antichthon. Journal of the Australian Society for Classical Studies 27 (1995) 60-85.
–*New Documents Illustrating Early Christianity, Volume 2*, Sydney 1982.
Howard, G., *The Tetragram and the New Testament*: Journal of Biblical Literature 96 (1977) 63-68.
–*Tetragrammaton in the New Testament*, en D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* VI, New York 1992, 392-393.
Hurtado, L. W., *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Grand Rapids 2000.
–*Beyond the Interlude? Developments and Directions in New Testament Textual Criticism*, en D. G. K. Taylor (ed.), *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts*, Birmingham-Atlanta 1999, 26-48.
–*The Binitarian Shape of Early Christian Worship*, en C. C. Newman-J. R. Davila-G. S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (Journal for the Study of Judaism Supplement 63), Leiden 1999, 187-213.
–*The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the «Nomina Sacra» and the Staurogram*, en S. G. Wilson-M. Desjardins (eds.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, Waterloo 2000, 271-288.
–*Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003 (versión cast.: *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008).

–*The New Testament in the Second Century: Texts, Collections and Canon*, en J. W. Childers-D. C. Parker (eds.), *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, Piscataway 2006, 3-17.

–*The Origin of the* Nomina Sacra*: A Proposal*: Journal of Biblical Literature 117 (1998) 655-673.

–*P_{52} (P. Rylands 457) and the* Nomina Sacra*: Method and Probability*: Tyndale Bulletin 54 (2003) 1-14.

–*The Staurogram in Early Christian Manuscripts:The Earliest Visual Reference to the Crucified Jesus?*, en T. J. Kraus-T. Nicklas (eds.), *New Testament Manuscripts: Their Text and Their World*, Leiden 2006, 207-226.

–*Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark* (SD 43), Grand Rapids 1981.

Jensen, R. M., *Understanding Early Christian Art*, London 2000.

Johnson, G. J., *Early Christian Epitaphs from Anatolia*, Atlanta 1995.

Johnson, W. A., *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*, Toronto 2004.

–*The Function of the Paragraphus in Greek Literary Prose Text*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 100 (1994) 65-68.

Joosten, J., *The Dura Parchment and the Diatessaron*: Vigiliae Christianae 57 (2003) 159-175.

Judge, E. A., *Papyri*, en F. Everett (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity* II, New York ²1997, 867-872.

–*The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, London 1960.

Judge, E.A.-Pickering, S. R., *Biblical Papyri Prior to Constantine: Some Cultural Implications of Their Physical Form*: Prudentia 10 (1978) 1-13.

–*Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Fourth Century*: Jahrbuch für Antike und Christentum 20 (1977) 47-71.

Kanael, B., *Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance*: Biblical Archaeologist 26 (1963) 38-62.

–*The Coins of King Herod of the Third Year*: Jewish Quarterly Review 62 (1951-1952) 261-264.

Kearsley, R. A., *The Epitaph of Aberkios: The Earliest Christian Inscription?*, en S. R. Llewelyn (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity, Volume 6*, North Ryde 1992, 177-181.

Kenyon, F. G., *The Chester Beatty Biblical Papyri*, London 1933-1958.

–*Nomina Sacra in the Chester Beatty Papyri*: Aegyptus 13 (1933) 5-10.

Keppie, L., *Understanding Roman Inscriptions*, London 1991.

Koenen, L., *The Carbonized Archive from Petra*: Journal of Roman Archaeology 9 (1996) 177-188

Koester, H., *The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century*, en W. L. Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recension, Text and Transmission*, Notre Dame 1989, 19-37.

Korpel, M.-Oesch, J. M. (eds.), *Delimitation Criticism*, Assen 2000.

–*Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets*, Assen 2005.

Kraft, R. A., *The «Textual Mechanics» of Early Jewish LXX/OG Papyri and Fragments*, en S. McKendrick-O. O'Sullivan (eds.), *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text*, London 2003, 51-72.

–*An Unnoticed Fragment of Barnabas*: Vigiliae Christianae 21 (1967) 150-163.

Kraus, T. J.-Nicklas, T. (eds.), *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse: Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, Berlin 2004.

–*New Testament Manuscripts: Their Texts and Their World* (Texts and Editions for New Testament Study 2), Leiden 2006.

Kreitzer, L. J., *Striking New Images: Studies on Roman Imperial Coinage and the New Testament World*, Sheffield 1996.

Lauterbach, J. Z., *Substitutes for the Tetragrammaton*: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 2 (1930-1931) 39-67.

Layton, B., *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*, New York 1987.

Lehmann, O. H., *Number-Symbolism as a Vehicle of Religious Experience in the Gospels, Contemporary Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica* IV, Berlin 1961, 125-135.

Lieu, J. M., *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity*, London 2002.

Lindeman, A., *Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert*, en J. M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity: La Réception des écrits Néotestamentaires dans le Christianisme primitif*, Leuven 1989, 39-67.

–*Paulus im ältesen Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literature bis Marcion*, Tübingen 1978.

Llewelyn, S. R. (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity, Volume 7*, North Ryde 1994.

Lührmann, D., *Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu neue Texten und zu neuen Fragen* (Novum Testamentum Supplement 112), Leiden 2004.

–*POx 2949: EvPt 3-5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts*. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 72 (1981) 216-226.

–*POx 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?*: Novum Testamentum 35 (1993) 390-410.

Malherbe, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge 1977.
Martin, V., *Papyrus Bodmer II, Évangile de Jean, chap. 1-14*, Cologny-Geneva 1956.
–*Papyrus Bodmer II, Supplément: Évangile de Jean, chap. 14-21*, Cologny-Geneva 1958.
Martin, V.-Barns, J. W. B., *Papyrus Bodmer II, Supplément: Évangile de Jean, chap. 14-21, nouvelle edition augmentée et corrigée*, Cologny-Geneva 1962.
Martin, V.-Kasser, R., *Papyrus Bodmer XIV: Évangile de Luc, chap. 3-24*, Cologny-Geneva 1961.
McCormick, M., *The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style*: Scriptorium 39 (1985) 150-158.
McDonald, L. M.-Sanders, J. A. (eds.), *The Canon Debate*, Peabody 2002.
McNamee, K., *Abbreviations in Greek Literary Papyri and Ostraca* (Bulletin of the American Society of Papyrologists Sup. 3), Chico 1981.
Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983 (versión cast.: *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988).
Metzger, B. M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987.
–*Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography*, New York 1981.
Milburn, R., *Early Christian Art and Architecture*, Berkeley 1988.
Millard, A., *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield 2000.
Milne, H. J. M.-Skeat, T. C., *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, London 1938.
Morey, C. R., *Early Christian Art*, Princeton [2]1953.
Moyise, S.-Maarten, J. J. (eds.), *The Psalms in the NT*, London 2004.

Nachmanson, E., *Die schriftliche Kontraktion auf den griechischen Inschriften*. Eranos 10 (1910) 100-141.
New, S., *The Name, Baptism, and the Laying on of Hands*, en F. J. Foakes Jackson-K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity* V, Grand Rapids [2]1966, 121-140.
Nunn, H. V. P., *Christian Inscriptions*, Eton 1951.

O'Callaghan, J., *Lista de los papiros de los LXX*: Biblica 56 (1975) 74-93.
–*«Nomina Sacra» in Papyris Graecis Saeculi III Neotestamentariis* (Analecta biblica 46), Rome 1970.
O'Connor, D. W., *Peter in Rome: A Review and Position*, en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty* II, Leiden 1975, 146-160.

Old, H. O., *The Psalms of Praise in the Worship of the New Testament Church*: Interpretation 39 (1985) 20-33.
Osiek, C., *The Shepherd of Hermas*, Minneapolis 1999.

Paap, A. H. R. E., *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A. D.: The Sources and Some Deductions* (Papyrologica Lugduno-Batava 8), Leiden 1959.
Pack, R. A., *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, Ann Arbor [2]1965.
Painter, J., *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 1997.
Parker, D. C., *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge 1992.
–*The Living Text of the Gospels*, Cambridge 1997.
Parker, D. C.-Taylor, D. G. K.-Goodacre, M. S., *The Dura-Europos Gospel Harmony*, en D. G. K. Taylor (ed.), *Studies in the Early Text of the Gospel and Acts*, Birmingham 1999, 192-228.
Parkinson, W. Q., *In the Name of Jesus: The Ritual Use and Christological Significance of the Name of Jesus in Early Christianity* (Ph. D. dissertation), Edinburgh 2003.
Pearson, B. A., *Pre-Alexandrian Gnosticism in Alexandria*, en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis 1991, 455-466.
PG = J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, 167 vols., 1857-1866.
Pickering, S. R., *The Dating of the Chester Beatty-Michigan Codex of the Pauline Epistles (P_{46})*, en T. W. Hillard *et al.* (eds.), *Ancient Christianity in a Modern University, vol 2: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids 1998, 216-227.
–*Recently Published New Testament Papyri: P_{89}-P_{95}*, Sydney 1991.

Rahlfs, A.-Fraenkel, D., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Göttingen 2004.
Richards, E. R., *The Secretary in the Letters of Paul* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/42), Tübingen 1991.
Roberts, C. H., *The Christian Book and the Greek Papyri*: Journal of Theological Studies 50 (1949) 155-168.
–*The Codex*: Proceedings of the British Academy 40 (1954) 187-189.
–*An Early Papyrus of the First Gospel*: Harvard Theological Review 46 (1953) 233-237.
–*Greek Literary Hands, 350 B.C.-A.D. 400*, Oxford 1955.
–*Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Schweich Lectures 1977), London 1979.

–*P. Yale 1 and the Early Christian Book*, en A. E. Samuel (ed.), *Essays in Honor of C. Bradford Welles*, New Haven 1966, 27-28.

–*Two Biblical Papyri in the John Rylands Library, Manchester*: Bulletin of the John Rylands Library 20 (1936) 241-244.

–*An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*: Bulletin of the John Rylands Library 20 (1936) 45-55.

Roberts, C. H.-Skeat, T. C., *The Birth of the Codex*, London 1983.

Roberts, C. H. *et al.*, *The Antinoopolis Papyri*, London 1950-1967.

Robinson, J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden [2]1988.

Roetzel, C. J., *Paul in the Second Century*, en J. D. G. Dunn (ed.),*The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge 2003, 227-241.

Royse, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (tesis doctoral Graduate Theological Union), Berkeley 1981.

Ruck-Schröder, A., *Der Name Gottes und der Name Jesu: Eine neutestamentliche Studie* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 80), Neukirchen-Vluyn 1999.

Rudberg, G., *Neutestamentilicher Text und Nomina Sacra*, Uppsala 1915.

–*Zur paläographischen Kontraktion*: Eranos 10 (1910) 71-100.

Sanders, H. A., *The NT Manuscripts in the Freer Collection, part I. The Washington Manuscript of the Four Gospels*, New York 1912.

–*A Third Century Papyrus of Matthew and Acts*, en R. P., Casey-S. Lake-A. K. Lake (eds.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake*, London 1937, 151-161.

Sawyer, J. F. A., *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996.

– *Sacred Languages and Sacred Texts*, London 1999.

Shaw, F., *The Earliest Non-Mystical Jewish Use of* ΙΑΩ (tesis doctoral), Cincinnati 2002.

Sirat, C., *Le codex de bois*, en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex*, Turnhout 1989, 37-40.

–*Le livre Hébreu dans les premieres siècles de notre ère: Le témoignage des texts*, en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex*, 115-124.

Skeat, T. C., *A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of the Gospels and Acts (P_{45})*: Hermathena 155 (1993) 27-43; ahora también en Skeat, *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*, 141-157.

–*The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*, ed. J. K. Elliot, (Novum Testamentum Supplement 113), Leiden 2004.

–*«Especially the Parchments»: A Note on 2 Timothy 4:13*: Journal of Theological Studies 30 (1979) 173-177; ahora también en Skeat, *Collected Biblical Writings*, 262-266.

–*The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 45 (1982) 169-176.
–*The Oldest Manuscript of the Four Gospels?*: New Testament Studies 43 (1997) 1-34; ahora también en Skeat, *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*, 158-192.
–*The Origin of the Christian Codex*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 102 (1994) 236-268; ahora también en Skeat, *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat*, 79-87.
–*Roll versus Codex – A New Approach?*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 84 (1990) 297-298.
Skehan, P. W., *The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint*: Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 13 (1980) 14-44.
Snyder, G. F., *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Macon 1985.
Snyder, H. G., *Teachers and Texts in the Ancient World*, London 2000.
Spence, L., *Cross*, en J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics* IV, Edinburg 1911, 324-330.
Staats, R., *Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung*: Vigiliae Christianae 26 (1972) 29-52.
Stanton, G. N., *Jesus and Gospel*, Cambridge 2004.
Stegemann, H., *Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten*, en M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Leuven 1978, 195-217.
Sulzberger, M., *Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens*: Byzantion 2 (1925) 337-448.

Tabbernee, W., *Christian Inscriptions from Phrygia*, en G. H. R. Horsley (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity* III, North Ryde 1983, 128-139.
TDNT = G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids 1964-1976.
Testuz, M., *Papyrus Bodmer VII-IX*, Cologny-Genève 1959.
Tov, E., *The Greek Biblical Texts from the Judean Desert*, en S. McKendrick-O. A. O'Sullivan (eds.), *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text*, London 2003, 97-122.
–*Scribal Features of Early Witnesses of Greek Scripture*, en R. J. V. Hiebert-C. E. Cox-P. J. Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement 332), Sheffield 2001, 125-148.
–*Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden 2004.

Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition*, New York 1982.
Traube, L., *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung*, München 1907; Darmstadt ²1967.
Treu, K., *Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im römischen Reich*: Kairos 15 (1973) 123-144; traducido al inglés por W. Adler y R. Kraft en http://ccat.sas.upenn.edu/rak//publics/notrak/Treu.htm.
Trobisch, D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, Göttingen-Freiburg 1996 (*The First Edition of the New Testament*, Oxford 2000).
Tuckett, C. M., *Nomina Sacra: Yes or No?*, en J. M. Auwers-H. J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003, 431-458.
–*P_{52} and* Nomina Sacra: *New Testament Studies* 47 (2001) 544-548.
Turner, C. H., *The Nomina Sacra in Early Latin Christian MSS*, en *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di Storia e Paleografia IV: Paleografia e Diplomatica*, Roma 1924, 62-74.
Turner, E. G., *Greek Manuscripts of the Ancient World*, ed. P. J. Parsons, London ²1987.
–*Greek Papyri: An Introduction*, Oxford 1980.
–*The Typology of the Early Codex*, Philadelphia 1977.

Urbach, E. E., *The Sages*, Cambridge 1987.

Van Haelst, J., *Les origines du codex*, en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex*, Turnhout 1989, 13-36.
VH = Van Haelst, J., *Catalogue des papyrus littéraries juifs et chrétiens*, Paris 1976.

Wasserman, T., *Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex*: New Testament Studies 51 (2005) 137-154.
Wessely, Ch., *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus* (Patrologia Orientalis. Tomus Quartus), Paris 1908, 135-138.
Williams, M. A., *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996.
Wischmeyer, W. K., *Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm*, en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, Oxford 1982, 777-781.
–*Christogramm und Staurogramm in den lateinischen Inschriften altkirchlicher Zeit*, en C. Andresen-G. Klein (eds.), *Theologia Crucis–Signum Crucis*, Tübingen 1979, 539-550.
Würthwein, E., *The Text of the Old Testament*, Grand Rapids ²1979.

Zuntz, G., *Reconstruction of One Leaf of the Chester Beatty Papyrus of the Gospel and Acts (P_{45})*: Chronique d'Égypte 26 (1951) 191-211.
–*The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (Schweich Lectures 1946), London 1953.

Recursos en Internet

Advanced Papyrological Information System (APIS):

http://www.columbia.edu/cu/lweb/projects/digital/apis/

Catalogue of New Testament Papyri and Codices 2nd-10th Centuries:

http://www.kchanson.com/papyri.html#NTP

Catalogue of Paraliterary Papyri:

https://perswww.kuleuven.be/~u0013314/paralit.htm
http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm

Interpreting Ancient Manuscripts (Earlham College):

http://www.earlham.edu/~seidti/iam/home.html

Leuven Database of Ancient Books, Leuven University (LDAB):
http://ldab.arts.kuleuven.ac.be

Oxyrhynchus Papyri Online:

http://www.papyrology.ox.ac.uk/

Papyri from the Rise of Christianity in Egypt project (Macquarie University):

http://www.anchist.mq.edu.au/doccentre/PCEhomepage.htm

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE MANUSCRITOS

1. Antiguo Testamento

2. Qumrán

3. Nuevo Testamento

4. Otros textos cristianos

5. Apócrifos cristianos

6. Textos extrabíblicos

ÍNDICE GENERAL

Los estudiosos del cristianismo primitivo han recurrido a los textos antiguos como fuente de sus investigaciones, pero rara vez han prestado atención a los manuscritos en que se han conservado. Y sin embargo, estos manuscritos, debido a sus características físicas y a los rasgos paleográficos de su escritura, son de una enorme importancia, pues constituyen los primeros testimonios de la «cultura material» del cristianismo. Por otra parte, las innovaciones que se aprecian en ellos arrojan una nueva luz sobre los orígenes del movimiento cristiano.

Tras reseñar los textos que fueron copiados por los seguidores de Jesús en los más antiguos manuscritos, Larry Hurtado examina un aspecto muy conocido por los historiadores de la cultura escrita: la rápida adopción y predilección de los cristianos por el códice en detrimento del rollo, que era el formato preferido por la cultura de la época para la transmisión de textos. Seguidamente analiza los *nomina sacra*, una manera característica de escribir en abreviatura los nombres divinos y sus epítetos, los cuales constituyen auténticas expresiones visuales y materiales de la devoción cristiana. Por último se ocupa del *estaurograma*, una peculiar forma gráfica que combina las letras griegas *tau* (T) y *rho* (P) en palabras alusivas a la crucifixión de Jesús y que representa la expresión gráfica más antigua referida a ella.

Larry W. Hurtado es profesor de Lengua, Literatura y Teología del Nuevo Testamento en la Universidad de Edimburgo, Escocia. Entre sus obras destaca *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008. Pertenece a la Iglesia pentecostal.

Biblioteca de Estudios Bíblicos



ISBN: 978-84-301-1746-8



PVP: 18,00 €

EDICIONES SÍGUEME